Sigurd Ribbing: Ueber das Verhältniss zwischen den Xenophontischen und den Platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Socrates; zugleich eine Darstellung der Hauptpuncte der Socratischen Lehre.

Sigurd Ribbing: Ueber Socrates' Daimonion.

UPSALA Akademische Buchhandlung

Ueber das Verhältniss
zwischen
den Xenophontischen und den Platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Socrates;
zugleich
eine Darstellung der Hauptpuncte der Socratischen Lehre.

VON

DR. SIGURD RIBBING,
Professor der Philosophie an der königl. Universität zu Upsala.

Upsala Universitets Årsskrift 1870.
Philosophi, Språkvetenskap och Historiska Vetenskaper. III.

Upsala
Edquist & Berglund. 1870.

Ueber das Verhältniss
zwischen
den Xenophontischen und den Platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Socrates;
zugleich
eine Darstellung der Hauptpuncte der Socratischen Lehre.

Von

Dr. **Sigurd Ribbing.**

Kann man noch über einen solchen Gegenstand schreiben, wie über den durch obenstehenden Titel angegebenen? Ist nicht Socrates überhaupt eine der bekanntesten Gestalten in der Geschichte? Und wenn dem so ist, wozu braucht man neue Revisionen über die Quellen unserer Erkenntniss seiner Person oder seiner Lehre? Dergleichen Fragen würden dem Verfasser dieses Aufsatzes nicht unerwartet vorkommen. Und doch bildet schon ein nur flüchtiger Blick auf die Darstellungen des Socratismus, noch mehr aber bilden genauere Studien derselben einen hinlänglichen Grund, um die durch jene Fragen sich kund gebende Ansicht nicht als so ganz selbstverständlich oder unzweifelhaft richtig anzusehen. Auch mit den Geschicken des Socrates in der Geschichte der Wissenschaft hat es eine eigene Bewandtniss. Zwar darüber sind Alle, — wenigstens bis auf Hegel, — einig gewesen, dass Socrates als Mensch und Lehrer, und was wir hier wenigstens in Bezug auf Alle, denen die Philosophie werth gewesen, bemerken wollen, auch als Lehrer der eben genannten Wissenschaft ein grosser und bewunderungswürdiger Mann gewesen: ist doch die ganze ihm nächstfolgende griechische Philosophie "die Socratische" genannt worden und pflegt man ja, noch in unseren Tagen, meistens mit dem Socrates eine neue Periode der eben angeführten Philosophie beginnen zu lassen. Desto mehr verschieden, ja entgegengesetzt, zeigen sich dagegen die Ansichten, sobald es sich darum handelt, durch

Darlegung der Socratischen Lehre anzugeben, worin die Grösse derselben eigentlich bestehe, und — wir fügen hinzu, — wenigstens insofern man die Darstellung des Xenophon als Erkenntnissquelle hauptsächlich oder ausschliesslich gebraucht hat, desto grösser zeigt sich das Missverhältniss zwischen den allgemeinen Versicherungen die Grösse des Mannes und seiner Lehre betreffend und den mageren Sätzen, welche man als Ausbente aus dem Xenophon bekommen und als den Inhalt der genannten Lehre hat ausgeben wollen. Und dies, eben Gesagte, gilt nicht nur älteren Historiographen, etwa denen, die vor Schleiermacher's und Brandis' Aufsätzen über den Socrates geschrieben; dasselbe zeigt sich meistens noch bis in die letzte Zeit, wozu sich dann, unter solchen Verhältnissen nicht unerwartet, in unsern Tagen sehr bestimmte Einwendungen gegen die vorausgesetzte Grösse selbst gesellt haben. — Dergleichen aber leitet den Gedanken ganz natürlich auf die Erkenntnissquellen zurück.

Socrates selbst hat, wie bekannt, nicht eine geschriebene Zeile hinterlassen. Die einzigen geschriebenen Nachrichten aus erster Hand, die wir besitzen, sind die von Xenophon und Plato, beide seine persönlichen Schüler. Schon bei diesen aber tritt das oben berührte Verhältniss in Beziehung auf die Socratische Lehre und auf das, worin der eigentliche Kern und der wesentliche Werth derselben bestehe, hervor. Xenophon ist von der wärmsten Bewunderung für seinen Lehrer erfüllt, während seine Darstellung der Socratischen Lehren — um hier nur das Allgemeine des Verhältnisses dieser zu der Philosophie zu erwähnen — uns die eingeschränktesten Ansichten und Vorurtheile mittheilt in Bezug auf Alles, was eigentliche Wissenschaft heisst und noch mehr in Bezug auf Philosophie und Philosophen, — im Allgemeinen sobald es in Frage kommt, die Grenzen einer dürftigen Theorie für die gewöhnlichsten Fälle des practischen Lebens zu überschreiten. Welche Rolle dagegen Socrates bei Plato spielt, ist bekannt. Mit der ganzen Kunst seiner Meisterhand hat dieser seinem Lehrer ein Lob gewidmet, das, was den Adel und die Erhabenheit betrifft, seines Gleichen zu suchen hat. Aber nicht allein mit Worten hat er seinen Lehrer verherrlicht, auch mit der That ist es geschehen. Es ist nämlich bekannt, dass Plato, nur mit sehr wenigen Ausnahmen, die Darstellung seiner ganzen Philosophie in den Mund des Socrates gelegt hat. Ein solches Verhältniss scheint aber ganz natürlich auf eine principielle Uebereinstimmung zwischen den Ansichten des Lehrers und des Schülers hinzudeuten. Ja, es wäre wohl ein sehr ungesuchter Schluss, der sich hieraus ziehen liesse, dass Socrates selbzt Philosoph gewesen und dass die Platonische Philosophie

in irgend einer Art eine Entwickelung oder Bearbeitung der seinigen sei, — wobei zu gleicher Zeit eingeräumt werden muss, dass dieses Verhältniss allerdings das Benutzen des Plato als Erkenntnissquelle für den Socratismus und die Möglichkeit, dabei das einem jeden von Beiden Angehörige zu unterscheiden, wesentlich erschwert. Neben den beiden genannten Berichterstattern können allerdings die, verhältnissmässig wenigen und meistens sehr ins Allgemeine gehaltenen Aeusserungen des Aristoteles über Socrates und dessen Lehren als geschichtliche Erkenntnissquellen erwähnt werden, wo nur in diesen Aeusserungen die geschichtlich Socratische Lehre von der durch Socrates' Mund dargestellten Platonischen unterschieden werden kann und von Aristoteles selbst unterschieden wird: Aeusserungen von grösstem Werthe als Normen für die Beurtheilung des geschichtlich Socratischen Gehaltes mancher Darstellung besonders bei Plato, insofern sie wenigstens die Probleme, mit denen sich Socrates beschäftigte, so wie auch die allgemeine Art, diese zu fassen, angeben oder andeuten. Von dem, was dagegen die bestimmtere Weise der Socratischen Lösung derselben betrifft, ist bei Aristoteles nur wenig zu finden.

Mit dem hervorstehenden Mangel an Sinn für geschichtliche Critik, der dem spätern Alterthum eigen ist, kann man bei dessen Schriftstellern allerdings nichts Besonderes für die Entscheidung des Verhältnisses zwischen den beiden angeführten Hauptberichten über die Socratische Lehre erwarten, auch nicht viel Gewicht auf ihre Weise legen, beide bei Darstellungen des Socratismus zu benutzen. Doch darf nicht unbeachtet bleiben, dass man dabei ebenso wohl den Plato, als den Xenophon citirt und den Ersteren unter den Socratikern vorzugsweise als Erkenntnissquelle erwähnt findet [1]). — In der neuern Zeit war es Brücker, der dagegen den absoluten Vorzug des Xenophon oder seine Schriften als die einzig zuverlässigen Urkunden in Bezug auf Socrates' Lehre proclamirte. Brückers Gründe sind: dass Xenophon seine Bildung allein von Socrates erhalten, wogegen Plato einen Syncretismus von vielen Lehren in Socrates' Mund gelegt habe; warum Plato nur da zu brauchen sei, wo er mit dem Xenophon übereinstimme [2]). Diese, von Brücker ganz kurz dargestellten Gründe fand man so erschöpfend, dass es für hinreichend gehalten wurde, das durch dieselben in Beziehung auf Xenophon und Plato "gründlich Anerkannte und Dargethane" nur zu citiren [3]); oder man hat die angeführten Gründe

[1]) So Cicero *Quaest. Acad.* I, 4; Sextus Empiricus *Adv. Mathem.* VII, 8 sqq.
[2]) Bruckerus *historia critica philos. Lipsiæ MDCCXLII T. I. pp.* 523, 556, 560.
[3]) So Tiedemann *Geist der speculativen Philos.* Marburg 1791, B II. S. 42.

vielfach wiederholt und variirt, und so ist man endlich so weit gekommen, dass Xenophons Darstellung "fast allgemein als die reine und sichere Quelle *anerkannt* ist", [1]) — womit die Sache abgemacht ist. Hierbei macht es übrigens natürlich keinen Unterschied, wenn z. B. Meiners, — wie schon Brücker angewiesen, — den Plato mitnehmen will, nämlich wo dieser mit dem Xenophon übereinstimmt [2]) d. h. da, wo man die Platonische Darstellung nicht braucht oder aus ihr etwas schöpft, was man schon aus der Xenopontischen kennt. — Für Männer der Aufklärung, die selbst in halbem Evdæmonismus steckten und der s. g. Popularphilosophie zugethan waren, auch wenn sie von Kants practischer Philosophie nicht ganz unberührt geblieben waren, lag übrigens in dem Gehalte der Xenophontischen Darstellung kein Hinderniss, dem Socrates die grösste, ausnahmloseste Bewunderung zu zollen. Eben mit dem evdæmonistischen Zuge, der diese Darstellung durchgeht, eben wenn oder weil Socrates "als den stärksten Beweggrund zur Tugend die Glückseligkeit setzte", habe er "das schöne, von *den Sophisten* zerrissene Band zwischen Tugend und Glückseligkeit, diesen zwei himmlischen Schwestern, wieder geknüpft"; "mit solchen Grundsätzen sei es leicht die gemeinen aber falschen Begriffe von Gütern und Uebeln zu berichtigen", und wenn am Socratismus in dieser Rücksicht etwas auszusetzen wäre, so läge das in des Xenophontischen Socrates' allzu strengem ethischen Rigorismus [3]). Wenn, wiederum, Socrates nichts wusste, als eben dies, dass er nichts wisse; wenn er "Alles für die Welt aber Nichts für die Schule war", keine Systeme weder studirt noch gegründet; so sei das nur ein Lob mehr für ihn: so viel allgemeiner würde, für Andere, dadurch der Nutzen und grösser die unmittelbare Gewissheit seiner Lehre, so viel deutlicher zeigte sich seine eigene Bescheidenheit und desto grösseren Spielraum habe er so der göttlichen Eingebung gewährt [4]). — Aber auch bei vielen neueren Schriftstellern, besonders bei solchen, denen die Philosophie nicht eigentlich Hauptsache war, die sich aber doch mit dem Socratismus als etwas Populärem und Einfachem beschäftigten, ist die so eben angeführte Betrachtungsweise des Socratismus wieder in Aufnahme gekommen. Fast scheint es

[1]) Stäudlin *Gesch. der Moralphilosophie*, Hannover 1822, S. 81.

[2]) *Gesch. des Ursprungs, Fortgangs u. Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom*, Lemgo 1782, II S. 420 Note — 421.

[3]) Meiners *Gesch. d. Ethik*, Göttingen 1800, I S. 86, 88, 94, 99.

[4]) Delbrück, *Socrates*, Köln 1819, S. 4, 11—12, 23, 31; Stäudlin l. c. S. 79; so auch Hermann *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, I. S. 236, 252, 253.

als bestehe, nach diesen Schriftstellern, das grösste Verdienst des Socrates darin, dass er — wie Xenophon berichtet — die Götter in ungestörtem Besitze der wichtigsten Wahrheiten gelassen oder, wie es auch heisst, dass er den Masstab des Wahren und Guten *ausser* dem Menschen gesetzt habe [1]). Was besonders das Ethische betrifft, scheint es als könne allerdings die starke Hervorhebung der Glückseligkeit als Motiv der Tugend (bei Xenophon) bedenklich scheinen: man hat die Socratische Ethik in dieser Rücksicht nicht ganz rein gefunden und behauptet, er sei nicht über den Evdæmonismus gekommen. Im Ganzen ist man aber, ganz wie Xenophon selbst und vermuthlich aus denselben Gründen als er, mit derselben doch zufrieden: sie sei doch des Socrates würdig, sowie die Glückseligkeit, welche von ihm gelehrt werde, immer "etwas Höheres und Reineres" sei, als die *der Sophisten*, und weder Gottesfurcht, noch Rücksicht auf das Wohl Anderer ausschliesse; eine Glückseligkeit, welcher Socrates überdies "keinen *bestimmten* Inhalt beizulegen wagte" (?), und die daher den Menschen über sich hinausweise; allenfalls wäre seine Ethik nicht schlimmer als die anderen, sämmtlich evdæmonistischen alten Moralsysteme [2]). Wolle man, bemerkt Hermann, ausser dem Grundsatze, dass unter den Menschen derjenige der Weiseste sei, der sich nichts zu wissen dünke, — welcher Grundsatz das eigentliche Princip des Socratismus bilde, — demselben endlich auch eine positive philosophische Bedeutung beilegen, so bestehe diese (ob durch Missverstand einer Aeusserung Schleiermachers? [3])) in der Behauptung und Voraussetzung einer Uebereinstimmung zwischen den Begriffen und den objectiven Dingen, womit Socrates auch die Ahnung einer ordnenden Gottheit hervorgerufen habe [4]).

Schärfere Forderungen in wissenschaftlicher Hinsicht hegte und äusserte Tennemann. Allerdings nicht auf seinen eigenen Raisonnements um die Quelle unserer Kenntniss des Socratismus zu entscheiden. Xenophon sei — bemerkt in dieser Hinsicht Tennemann — zwar kein philosophischer Kopf [5]). Obwohl nun Tennemann in der von diesem nicht philosophischen Kopfe gelie-

[1]) Hermann l. c. S. 231, 240, 242, 245, 256—257.

[2]) Stäudlin l. c. S. 84, 85, 98, 101; Hermann l. c. S. 248.

[3]) *Ueber den Werth des Socrates als Philosophen (Philos. Schriften* II. Berlin 1838) S. 307: "zunächst wäre zu sehen, ob nicht ursprünglich socratisch sein möchte — — der — — mit der dialectischen *Hauptfrage von Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein* zusammenhängende Gedanke von einem allgemeinen Verbreitetsein der Intelligenz im Ganzen der Natur."

[4]) Hermann l. c. S. 238, 244, 245, 252, 256.

[5]) *Gesch. d. Philos.* II. Leipz. 1799 Bd. II. S. 66.

ferten Darstellung der Socratischen Lehre — wie ja zu erwarten war — nichts eigentlich Philosophisches oder nur Tiefsinniges findet[1]), so, schliesst er zurück, sei Xenophon, eben weil dem so ist, und mit seiner unleugbaren Wahrheitsliebe, der geeigneteste um, wie ein treuer Spiegel, gerade nur das und soviel wiederzugeben, als er empfangen habe[2]). Und dazu komme noch — Tennemann ist selbst ein wenig verwundert über "die Simplicität" des Berichtes der Lehre, mit der ausserordentlichen Persönlichkeit des Socrates verglichen — die Schwierigkeit, aus den Platonischen Schriften ächt Socratisches vom Platonischen zu unterscheiden[3]): was für Tennemann ein hinlänglicher Grund ist, dieselben bei Darstellung der Socratischen Lehre ganz bei Seite zu setzen (er hat sie kein einziges mal citirt). Es ist dieser Cirkel in Beziehung auf Xenophon und dieser Schluss von der Schwierigkeit auf die Unbrauchbarkeit des Plato, die nach Tennemann die Favoritformen geworden sind für die Argumentationen zu Gunsten des Erstgenannten[4]). — Was nun die moralische Lehre des Socrates angehe, so sei sie ein gemischtes Product — das ist der mehr prosaische Name für "das Band der himmlischen Schwester", — wobei aus Socrates' unbestimmten Aeusserungen nicht zu entscheiden sei, ob die Tugend oder das Wohlbefinden der übergeordnete Begriff sei und die leitenden Grundsätze zu einem evdæmonistischen und einem rein practischen System eben so gut passen. Diese unerwartete Unlauterkeit der Lehre eines Mannes, der doch nach rein sittlichen Maximen *handelte*, sei doch zu erklären: aus mangelndem klaren Bewusstsein bei Socrates, sowohl über die strengeren Forderungen eines Moralsystems, als über seine eigenen Motive[5]), wozu endlich komme, dass eine solche Vermischung oder Zweideutigkeit einem Manne wie Socrates, der nichts so eifrig wünschte, als Sittlichkeit unter seinen Zeitgenossen zu verbreiten, als ein sehr gut geeignetes Mittel zur Beförderung dieses Zweckes erscheinen würde[6]). — Dies letzte ist, beilaüfig bemerkt, so plausibel erschienen, dass z. B. ein jüngerer Gelehrte, *van* Limburg-Brouwer eben darin den eigentlichen Character der Socratischen Lehre setzt: um *die Sophisten* practisch zu wiederlegen, seinem depravirten Zeitalter zeigen zu können, dass grössere sinnliche Glückseligkeit aus Gehorsam für die Gesetze, als aus Befolgung der niedrigeren Begierden folge und auf diese Weise mit evdæmonistischen und von unserem Standpuncte aus gar nicht sittli-

[1]) L. c. S. 42, 51, 78 [2]) L. c. S. 63, 66. [3]) L. c. S. 63.
[4]) Siehe z. B. Stäudlin l. c. S. 101—102; Hermann l. c. S. 249.
[5]) L. c. S. 53—54, 63—65. [6]) L. c. S. 49—50.

chen Gründeu die alten Sitten wiederherstellen[1]). — Alles gesagten ungeachtet, fährt Tennemann fort, und obwohl die practische Socratische Lehre, an und für sich betrachtet, keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdiene, — oder, wie es bei Anderen heisst, obwohl die Verschiedenheit des Socrates von *den Sophisten* eigentlich nur in der Persönlichkeit des Erstgenannten liege,[2]) — bilde Socrates doch den Anfang einer neuen Periode in der Geschichte der Philosophie, insofern er, im Menschen und seinem moralischen Verhalten, der Wissenschaft einen neuen Gegenstand gegeben und überdies das Bedürfniss einer schärferen Untersuchung über den Grnnd und die Quelle aller Erkenntniss lebendiger machte[3]). — Freilich finden sich beide Verdienste schon bei *den Sophisten!*

Eben dies, dass Socrates, nach Xenophons Darstellung, gar kein Philosoph werde und doch der griechischen Philosophie nach ihm ein ganz anderer Chsracter, als der der vorhergehenden, eigen sei, ohne dass für diesen neuen Anfang ein anderer geschichtlicher Ausgangspunct, als eben der Socratismus, aufgezeigt werden könne: eben dies bildet für Schleiermacher die Veranlassung zu der nnabweislichen Forderung, Socrates müsse mehr gewesen und mehr müsse hinter seinen Reden gewesen, als Xenophon uns wiedergebe[4]). Einen anderen Umstand — nachdem auch Dissen überdies unzweideutig gezeigt hatte, dass sobald man in die Details des Gedankenganges und der Argumentation der Xenophontischen Darstellungen eingehe, von keiner Nebeneinanderstellung der Tugend und der Glückseligkeit, geschweige denn von einer Alleinherrschaft der Tugend bei Xenophon zu reden sei, sondern dass die von Xenophon dargestellte Socratische Moralphilosophie reiner, obgleich in der Ausführung inconsequenter Evdæmonismus sei[5]) — einen anderen Umstand, der zu demselben Resultate führe, findet Schleiermacher in dem Missverhältnisse zwischen der enthusiastischen Aufnahme der Socratischen Reden und dem Gehalte, innerhalb dessen diese sich bei Xenophon bewegen, was von Schleiermacher sehr treffend und geistreich ausgeführt ist. Für Xenophon enthalte der angeführte Umstand übrigens nichts Herabsetzendes, denn kein Verständiger erzähle Anderes, als was er verstehe, und das wissen wir, sagt Schleierma-

[1]) *Apologia Socratis contra Meliti redivivi calumniam* Groningæ 1838. S. 50, 55—57, 61. [2]) Hermann l. c. S. 232, 257 ff.

[3]) Tennemann l. c. S. 4, 79, 80.

[4]) *Ueber den Werth des Socrates als Philosophen.* S. 289 ff., 294— 5.

[5]) *De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita.* Gottingæ MDCCCXII.

cher, dass Xenophon ein Staatsmann, aber kein Philosoph war[1]). Was übrigens das Verfahren betrifft, bei Erforschung der Socratischen Lehren den Plato zu benutzen, warnt Schleiermacher davor, dass man vereinzelte Sätze oder moralische Vorschriften auslese, und erinnert, dass wie (mit wenigen Ausnahmen[2])) in Platos Werken überall in dem Platonischen das Socratische sei, so auch in dem Socratischen überall das Platonische[3]). Als einzig sicheren Weg um zu einer Erkenntniss des Socratismus zu gelangen giebt Schleiermacher daher an, dass man frage, was Socrates noch gewesen sein *könne* neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Characterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon als bestimmt Socratisch aufstellt; und was er gewesen sein *müsse*, um dem Plato Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn, so wie er thut, in seinen Gesprächen aufzuführen[4]), — eine etwas schwankende Regel, insofern "das als bestimmt Socratisch von Xenophon Angegebene" ohne Zweifel mehrere Auffassungen erlaubt und unbestimmt bleibt, wie zu verfahren sei in dem Falle, dass die Xenophontischen "Angaben" und die Platonische "Veranlassung" sich nicht einigen wollten.

Schleiermacher folgen, was das Verhältniss der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung betrifft, im Wesentlichen Ritter und Brandis[5]). Der Letztgenannte hat besonders durch Sammeln (im Rheinischen Museum) solcher Aristotelischen Aeusserungen, wo Aristoteles den geschichtlichen Socrates von dem, in dessen Mund in Plato's Schriften die Lehren des Letztgenannten gelegt sind, bestimmt unterscheidet, unzweideutig dargethan, dass besonders die in den früheren Platonischen Dialogen entwickelten Probleme und Untersuchungen, sowie die Lösung und Resultate derselben, die nämlichen sind, welche für Socrates selbst Hauptsachen waren[6]); so wie er auch mehrere Beispiele des Widersprechenden und Lückenhaften in Xenophon's Darstellung angeführt, um daraus die Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit derselben zu zeigen[7]). Andererseits bemerkt Brandis, dass wenn allerdings als ächt Socratisch gel-

---

1) Schleiermacher l. c. S. 295 ff.

2) L. c. S. 294.

3) L c. S. 297, 307.

4) L. c. S. 297—298.

5) Ritter *Gesch. d. Philos. II.*, 2:e Aufl. Hamburg 1837 S. 44 ff.; Brandis *Grundlinien der Lehre des Socrates (Rheinisches Museum, I.*, Bonn 1827) S. 122 ff.; *Handbuch der Gesch. d. griech. röm. Philos.* Berlin 1844 2:r Th. 1:e Abth. S. 20 ff.

6) Vgl. *Grundlinien* S. 137.

7) *Gesch. d. gr.-röm Phil.* S. 41. 53.

ten soll, worin Xenophon und Plato übereinstimmen, man doch nicht umgekehrt als nicbt Socratisch Alles das müsse beseitigen wollen, was sich ausschliesslich bei einem von beiden, namentlich bei Plato finde: man laufe da Gefahr, vielleicht eben das Wichtigere einzubüssen [1]). — Was dagegen die philosophische Bedeutung des Socrates oder den Inhalt seiner Lehre betrifft, bleibt keiner von den beiden Gelehrten, wie Schleiermacher, bei dem nur Formellen der Begriffsbildung und des Begriffes des Wissens stehen. Allerdings setzt Ritter in dem Genannten das Hauptintresse des Socrates [2]); betrachtet doch daneben auch besonders die Einführung einer allgemeinen teleologischen Weltauschauung als einen wesentlichen Zug des Socratismus [3]). In Übereinstimmung hiermit sieht er die alterthümliche Religiosität als das Hauptmotiv bei den ethischen Lehren des Socrates an, ohne dass dieser bei der Ausführnng derselben weiter gegangen wäre als auf gegebene, menschliche und göttliche Gesetzte, als das Gute hinzuweisen [4]). Brandis dagegen findet das erste wissenschaftliche Ziel des Socrates als ein ethisches oder von ethischen Interessen hervorgegangenes: in dem Bestreben, durch Nachweisen eines allgemeingültigen Wissens von den sittlichen Werthbestimmungen die Unerschütterlichkeit und Unveräusserlichkeit derselben zu sichern und die Anerkennung dieses Characters derselben so wie auch den der Selbstbestimmung und des Selbstbewusstseins als nothwendige Merkmale wahrer Sittlichkeit hervor zu rufen. Auf diese Weise und zunächst aus ethischem Interesse und in ethischer Anwendung würde nun zugleich auch der Begriff des Wissens von Socrates entwickelt und damit zugleich der Grund aller späteren Dialectik und des Systemes der Wissenschaft von ihm gelegt [5]). Das sittliche Wissen aber — und darauf legt Brandis besonderes Gewicht — könne unmöglich nur das empirische oder das der gegebenen Objecte sein, es müsse nothwendig ein die Erfahrung lenkendes, nicht aber aus ihr erzeugtes, einem höheren, über die Erfahrung hinausliegendem Gebiete angehöriges, in sich absolut sicheres Wissen des Guten sein, welches die sittliche That zur unausbleiblichen Folge habe [6]): was Brandis theils aus den Ungereimtheiten, die im entgegengesetzten Falle die Socratische Ansicht vom Verhältnisse zwischen Wissen und Wollen in sich schliessen würde, theils aus Andeutungen bei Xenophon, theils und besonders aus frühern Platonischen Dialogen zu zeigen bemüht ist [7]).

[1]) *Grundlinien* S. 123. [2]) L. c. S. 11, 50, 53. [3]) L. c. S. 61 ff.
[4]) L. c. S. 39, 71, 75, 80—81. [5]) *Gesch. d. gr.-röm. Ph.* S. 33, 49.
[6]) L. c. S. 42; *Grundlinien* S. 134.
[7]) *Gesch. d. gr.-röm. Phil.* S. 43; *Grundlinien* S. 135, 137 ff.

Auf ganz anderem Wege sind Hegel und die Männer aus seiner Schule den bei Tennemann gebliebenen Widersprüchen zwischen dem Character und den geschichtlichen Wirkungen der Socratischen Lehre einer- und dem Inhalte dieser Lehre andererseits entgangen. Nach Xenophon ist Hegels Darstellnng des Socratismus gemacht, denn, declarirt Hegel, dieser "hat uns den Socrates viel genauer nnd getreuer geschildert als Plato" [1]). Nach Hegel bildet die Socratische Lehre nicht den Anfang einer neuen Periode oder eines neuen Abschnittes der geschichtlichen Entwickelung. Eine solche nene Abtheilung, die der subjectiven Reflexion — im Gegensatz gegen die frühere unreflectirte Philosophie einerseits und die des objectiv und allgemein gefassten Begriffes bei Plato und Aristoteles andererseits — sei dagegen mit *den Sophisten* und *nebst* ihnen Socrates und den unvollendeten Socratikern gegeben [2]). Des Socrates Standpunct sei nun der der Moralität d. h. der, wo das Subject sich mit Bewusstsein und nach diesem seinem Bewusstsein — aus sich und seinem Innern, nach seinem Gewissen — bestimme, und dies nämlich so, dass das Bestimmende hierbei nicht das blos Subjective — particuläre Interessen und Neigungen, — sondern das Allgemeine, das an und für sich seiende, wahrhaft Gute sei [3]). Insofern auf diese Weise also einerseits hiermit die Freiheit oder die geistige Natur des Subjects ausgesprochen sei — und somit erst eigentliche practische Philosophie möglich, — andererseits, im Gegensatz gegen alle particulären Interessen und blos subjectiven Neigungen (das Princip *der Sophisten)*, der Zweck das wahrhaft Objective und dies in seiner geistigen Natur gefasst sei [4]): insofern, sollte man denken, wäre eben durch Socrates weder mehr noch weniger, als das eigentliche Princip aller wahren Sittenlehre ausgesprochen und vindicirt und erst so, von ihm, der Begriff einer solchen Lehre entdeckt und in die Wissenschaft eingeführt. Auch lässt es Hegel nicht an schöne Epitheten für den Socrates fehlen [5]); wenn nach *den Sophisten* der Mensch in seinen besonderen Interessen das Mass aller Dinge wäre, so bei Socrates der Mensch, aber als denkend [6]); ja, Hegel erklärt ausdrücklich, das angeführte, *höhere* Princip bei Socrates habe *absolute* Berechtigung [7]). Allein Hegel ist in seiner Geschichte der Philosophie gewohnt, was er mit der einen Hand gegeben, mit der anderen zu nehmen. Eben in dem Character des Guten als des "Allgemeinen", — was eben den

[1]) *Gesch. d. Philos.* Berlin 1833, II. S. 81.
[2]) L. c. S. 3—4, 42, 46.
[3]) L. c. S. 44; 46 und in besonderer Beziehung auf Socrates S. 43, 44, 70, 75.
[4]) Siehe l. c. S. 44, 45, 70, 71.
[5]) S. z. B. l. c. S. 53, 114.
[6]) L. c. S. 70, 75.
[7]) L. c. S. 117, 120.

Ruhm des Socrates in Rücksicht auf *die Sophisten* ausmacht, — steckt das Zweideutige. Dieses Allgemeine — somit Wahre nnd Gute — sei allerdings von Socrates als Zweck gesetzt, aber in *der* Weise — die Moralität führe dergleichen mit sich, — dass es, eben als Allgemeines, gegen alle und jede Art und Weise der näheren Determination sei, damit auch jeder Realisation entgegengesetzt. Und dieses Besondere, gegen welches das Allgemeine gekehrt sei, sind nach Hegel nicht nur, wie man glauben könnte, etwa die zufälligen Zwecke oder die sinnlichen Begierden (das von *den Sophisten* aufgestellte Princip); nicht nnr die griechische Religion, die er auflöste und statt deren Götter er einen nenen stellte,[1]) — dies wäre wenigstens insofern noch verzeilich, als man an die Mangelhaftigkeit dieser Religion denken könnte; — es sei — dieses Besondere — noch dazu auch das, was Hegel selbst eben als Grundpfeiler des sittlichen Lebens und des Staats ansieht: die Familienbande, welche er auflöste indem er den Kindern Verachtung für ihre Eltern einflösste[2]). Kurz, Socrates tritt gegen die Religion, die Sittlichkeit und das Rechte auf, deren Grundsätze er schwankend machte und auflöste, — oder, wenn er sittliche Gebote, Pflichten gelten liess, so stütze er diese auf relative und als relativ erwiesene Gründe (Mässigkeit z. B. weil Unmässigkeit die Gesundheit untergrabe[3])) — und verwirrte so das sittliche Bewusstsein seiner Mitbürger und trat dem sittlichen Geiste seines Volkes entgegen, repräsentirte das einbrechende Verderben seines Vaterlandes, welches aus der ihm von Socrates zugefügten Verletzung sich nicht wiedererholt habe[4]). Und dieses Negative — die Auflösung nnd Verwirrung — wäre bei Socrates die Hauptsache[5]). Oder, genauer ausgedrückt, Socrates lehrte allerdings eine Art der näheren Determination nnd die Verwirchligung des allgemeinen Gnten: nämlich die durch die Willkühr des Subjects, — statt der religiösen und sittlichen[6]), — denn selbst sein Gewissen wäre nicht rechter Art: es wäre *sein*, nicht das "privilegiirte Gewissen" des Gerichts nnd des ganzen Volkes[7]). Beides, sowohl das angeführte Negative, als *das*, — eben genannte Positive, — was in die Stelle des Aufgehobenen von Socrates gesetzt wurde, hat Hegel nicht allein durch allgemeine Sätze und Raisonnements, sondern auch durch weitläufige Analysen einzelner Aeusserungen und Handlnngen des Socrates zu zeigen gesncht[8]), denen

[1]) L. c. S. 107, 112. [2]) L. c. S. 110, 111, 112. [3]) L. c. S. 91.
[4]) L. c. S. 67, 80, 83, 84, 85, 101, 103, 112, 119.
[5]) L. c. S. 67, 69. [6]) L. c. S. 73, 75, 89, 93, 106.
[7]) L. c. S. 115—116; vergl. *Philos. des Rechts*, Berlin 1833 §. 139.
[8]) *Gesch. d. Philos.* II. S. 103 ff.

noch geschichtlich unbewiesene "Vermuthungen" über Socrates Verhalten [1]) und endlich auf freier Hand gemachte Facta zugefügt sind (Alcibiades und Kritias seien die grössten Lieblinge des Socrates gewesen [2])), um das Gesagte noch weiter zu erhärten. — Um an diesem geringfügigen Ende des viel versprechenden Anfanges nicht ganz irre zu werden, muss man immer die besondere Bedeutung, welche "der Moralität" bei Hegel zuerkannt wird, im Gedächtnisse behalten. Es bildet nach ihm nämlich die Moralität die Antithesis des Rechts und fällt noch so wenig mit der Sittlichkeit zusammen, dass Heuchelei und Egoismus von jener Ausflüsse sind [3]). In der That, der Sache nach und sobald man sich vom Namen nicht verleiten lässt, ist die Hegelsche Moralität das, was man gewöhnlich Character-Unbiegsamkeit in rein formeller Hinsicht, ihren practischen Folgen nach betrachtet, oder, bei etwas weiterer Entwickelung, Fanatismus in practischer Beziehung nennt. Man stellt einen allgemeinen, sittlichen oder rechtlichen Grundsatz in abstracto gefasst als Zweck für sich auf. Weil ich aber von der Grösse und der Vortrefflichkeit des von mir festgesetzen Maximes, von der, eben durch das an sich Sittliche dieses Maximes bescheinigten, absoluten Berechtigung meines Willens denselben zu verwirklichen eingenommen, in den gegebenen concreten Verhältnissen und in anderer Menschen Handlungen nicht soviel wie eine Spur des Guten und Vernünftigen entdecken oder anerkennen kann oder will, daher alles Bestehende, mit meiner Absicht zusammen gehalten, als gleichgültig ansehe und — es sei mittelst des Beibehaltens oder Unterganges desselben — als nur Mittel betrachte, wird die Verwirklichung des Grundsatzes einerseits für das Gegebene, auch in dessen vernünftigen und sittlichen Verhältnissen, umstürzend und zerstörend, andererseits bringt dieselbe bei dem Handelnden die Vorstellung mit sich, dass nur und erst er das Rechte einsehe und wolle: die Welt liege im Argen und könne nur durch eine gründliche Umwälzung verbessert werden, *ich* aber bin der, der dieselbe umgestalten und in neuer, von mir erst eingesehener und ernstlich gewollter, rechter Weise verbessern kann und darf. Diese Apostel des abstract Allgemeinen werden in der Wirklichkeit nur verkleidete Apostel eines Egoismus, welcher aber, eben weil er an keine einzelne Begierde oder an keinen besonderen Genuss des Subjects gebunden und eben durch die Natur eines solchen begrenzt ist, sondern scheinbar oder durch stets erneueten Selbstbetrug des Handelnden eine Auctorisation von etwas an sich Gutem nimmt und unter dessen Titel betrieben wird, bis zur

[1]) L. c. S. 110—111.
[2]) L. c. S. 120.
[3]) *Philos. d. Rechts* §. 140.

Selbstvergötterung des Subjectes fortgeht. So auch bei Hegel's Socrates: die hohle Form des Guten und Wahren, die aber, ohne Inhalt und Bestimmtheit [1]), nur scheinbar, nicht wirklich ist, ja sogar die einzelnen Handlungen recht handgreifligen Eigennutzes, welche, in grellem Gegensatze mit den proclamirten idealen Grundsätzen, bei den Fanatikern mitunter hervortreten und ihre eigentliche Art anzeigen: dies alles fehlt auch bei dem Socrates nicht — in Hegel's Zeichnung [2]). Genau besehen kommen ihm die von Hegel zugetheilten lobenden Aussagen also allerdings zu — wenn nur er und seine Lehre andere — das von ihm Vorgegebene — wären, als sie *wirklich* sind, — und damit sind die scheinbaren Widersprüche in der Hegelschen Darstellung auch gelöst; — weil aber dem so nicht ist, weil alle jene grossen Worte nur scheinbar auf den Socrates und seine Moral bezogen werden können; so —

So kommt ihm eben das Gegentheil der oben genannten Aussagen zu, sagt Forchhammer, der in Methode, Gesichtspuncten, hervorgehobenen Momenten der geschichtlichen Darstellung, Gedanken für Gedanken, Hegel folgend, in vollkommener Uebereinstimmung mit ihm des Socrates' Person und Wirksamkeit characterisirt hat, nur dass Forchhammer beim Beurtheilen beider sich an das gehalten hat, was sie, eben nach Hegel, wirklich waren, das in ihnen *nicht* wirklich Befindliche bei Seite setzend. Nicht als ob Forchhammer die formelle Bildung, die grossen Worte, "das Allgemeine" im Socratismus übersähe. Aber diese s. g. Kalokagathia, da sie den wirklichen Gehalt in Socrates' Leben und Lehren nicht entspreche, sei nur ein scheinbarer Vorzug der revolutionären Oligarchen vor den gesetzlichen Democraten, mit welchem jene und ihr Haupt und Meister Socrates ihre verrähterischen Unternehmungen gegen das Vaterland bemänteln wollten [3]). Das klare Resultat aus Hegels eigener Auseinandersetzung sei also, dass Socrates ein kalter Egoist wäre, der, eben nach Xenophons Zeugniss, Alles und Jedes für den Nutzen opferte [4]), sein Daemonion — d. h. nach Hegel das Socratische Princip in seiner individuellen Concretion [5]) — in der That eben dasselbe, was nach Christlicher Ausdrucksweise der Satan genannt wird [6]), woher auch niemals ein gesetzlicheres Urtheil gesprochen sei, als dasjenige, wodurch Socrates des Unglaubens an die Staatsgötter und der Verderbung der Jugend schuldig erkannt wurde [7]). — Man

[1]) Siehe l. c S. 84, 89, 92.

[2]) *Gesch. d. Phil* S. 73, 75.

[3]) *Die Athener und Socrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär*, Berlin 1837. S. 23, 40, 54, 56 ff.

[4]) L. c. S. 47 ff.

[5]) L. c. S. 94, 99, 100—101.

[6]) Siehe l. c. S. 61.

[7]) L. c. S. 74.

könnte eine Lücke in diesen Consequenzen ans der Hegel'schen Auffassung finden. Allerdings steht die Hegel'sche Moralität nach seinem eigenen Ansdrucke stets auf dem Sprunge, in das moralisch Böse umzuschlagen [1]), eben so oft aber, besonders bei mehr contemplativen als practischen Naturen, bahnt eine *solche* Moralität den Weg zum Irrenhaus. Weit von diesem letztgenannten Alternativ steht Socrates allerdings auch nach Hegel nicht, insofern er kataleptischen Zuständen ausgesetzt gewesen sei und mit solchen Wahrsagereien sich abgegeben habe, wegen deren man mit Recht eingesperrt werde [2]). Aber die ausdrücklichen Consequenzen davon, in die oben angegebene Richtung, sind doch erst von Anderen gezogen worden. Kierkegaard, — der allerdings nicht Xenophon für die beste Erkenntnissquelle in Bezug auf den Socratismus anerkennt, aber in seiner Auffassung desselben von Hegel'schen Voraussetzungen ausgeht, — bemerkt gegen die Hegel'sche Darstellung besonders, dass das Schwerfassliche derselben auf das stets erneuerte Bemühen Hegels beruhe, dem Socratismus einen positiven Gehalt, die Idee des Guten, zu vindiciren. Die wahre Bedeutung, der wahre Character des Socrates sei aber, dass er — in seiner, von Hegel beschriebenen, so genannten Moralität, das heisse in seinen nicht verwirklichten oder zu verwirklichenden, daher nicht ernsthaft, sondern nur ironisch dargestellten allgemeinen Grundsätzen — in göttlichem Wahnwitze gegen alles Wirkliche raste, von dem er nicht einen Stein auf dem anderen lassen wollte [3]). Ebenso hat Lélut gefunden que Socrate était un fou [4]). Und somit wäre aus geschichtlichen Urkunden ein Resultat hervorconstruirt, welches eben diesen Urkunden gerade entgegengesetzt ist: statt Xenophons tief bewunderten und vermissten Lehrers, statt des Weisen, der, nicht am Wenigstens auf Xenophons Auctorität, für die folgenden Zeiten ein Gegenstand der Verehrung geblieben war, ja, von dem man glaubte, er habe der ganzen griechischen Philosophie einen neuen Character gegeben, tritt uns, eben mit Hülfe dieses selben Xenophon und unter Berufung auf seine Darstellung, dieser Socrates verwandelt, es sei nun in einen Verbrecher, der den Tod verdient, oder in einen Wahnwitzigen, der mit Recht eingesperrt wird, entgegen. Bei dergleichen ungeschichtlichen Constructionen konnte es nicht bleiben.

Zeller erkennt die Schwierigkeiten in Bezug auf die zwei verschiedenen Erkenntnissquellen für den Socratismus vollständig an: wir

[1]) *Philos. des Rechts* §. 139. [2]) *Gesch. d Phil.* II. S. 51, 99, 104.

[3]) *Om Begrebet Ironi med stadigt hensyn til Socrates.* Kjöbenhavn 1841. S. 7. 22, 49, 70, 93, 125, 233 ff. 272 ff.

[4]) *Du démon de Socrate*, 2:me éd. Paris 1856. S. 93, 153, 196, 249.

können, wie es scheine, über die Glaubwürdigkeit des einen oder des andern von unseren Berichten nur nach ihrer Uebereinstimmung mit dem historisch treuen Bilde des Socrates, über die historische Treue dieses Bildes aber nur nach seiner Uebereinstimmug mit den glaubwürdigen Berichten urtheilen. Ehe diese Schwierigkeit aber als unauflöslich betrachtet werde, müsse erst gründlicher, als dies von den Gegnern Xenophon's zu geschehen pflegt, untersucht werden, bemerkt Zeller, ob die beiden Berichte einander wirklich unvereinbar entgegengesetzt seien, um welches Zweckes willen Zeller seines Theils als das richtige Mittel es ansieht, die Schilderung des Socrates nach beiden Berichten ungetrennt vorzunehmen, um somit zuzusehen, ob aus ihnen ein zusammenstimmendes Bild zu erhalten stehe, — ein Versuch, der Zeller so viel eher gelingt [1]), als er zwischen dem Berichte des Xenophon und den in geschichtlicher Bemerkung Socratischen Schriften Plato's, besonders *der Apologie*, keinen wesentlichen Widerspruch findet [2]). — Es liegt indessen auf der Hand, dass diese Methode, um die Frage von dem Verhältnisse und relativen Werthe der beiden Berichte zu beantworten, oder diese Regel bei Darstellung der Socratischen Lehre doch einer naheliegenden Gefahr in der Anwendung ausgesetzt ist. Wenn von den beiden Berichterstattern der Eine seinem Helden mehr beimisst, der Andere — und dies wird da Xenophon sein, — weniger, so muss das Ueberschüssige ihm immer abgesprochen werden und die aufgestellte Regel kommt in solchem Falle der oben angeführten, auch von Zeller verworfenen [3]) Meiners'schen bis zur Verwechselung nahe. Wenn dagegen bei beiden Berichterstattern conträr entgegengesetzte Lehren als Socratisch angeführt sich finden sollten, kann die Einheit des Bildes nur durch Ausschliessung *beider* Aussagen beibehalten werden. In beiden Fällen läuft man also Gefahr, ein, nach der angeführten Regel, dargestelltes Bild des Socrates zu erhalten, welches allerdings nicht durch das, was demselben beigelegt, wohl aber durch das, was ihm abgesprochen ist, falsch d. h. welches unvollständig wird und uns einen allzu abstracten Socrates zeigen wird, möglicherweise sogar ein solches Bild, an dem das, was als Hauptsache oder Grundzug hervortritt, so nur aus dem Grunde scheint, weil ein Anderes, das vielleicht den wirklichen Grundcharacter ausmacht, der festgestellten Regel zufolge an dem Bilde nicht angebracht werden durfte. — In dem, nach der angeführten Regel von Zeller entworfenen Bilde des Socrates ist nun der erste Zug, dass der ei-

[1]) *Die Philos. der Griechen* 2:e Aufl. Tübingen 1859, II. S. 72—73, 122 ff.
[2]) L. c. S. 72, 104, 123. [3]) L. c. S. 71.

gentliche Mittelpunct des Socratischen Philosophirens die Begriffsentwickelung als Form des wahren Wissens oder die Idee des Wissens sei [1]). Dies könnte vielleicht etwas überraschend sein, besonders bei dem, dem, aus oben angedeuteten Gründen, Xenophon, wenigstens in den Details der Socratischen Lehre, in letzter Hand Gewährsmann wird, zumal wenn man sich erinnert, wie Aeltere, eben aus Xenophons Darstellung, den Socrates als einen überwiegend, um nicht zu sagen einseitig practischen und frommen, *den Sophisten* entgegengesetzten Weisen erhalten haben. Andererseits aber kann die Zeller'sche Auffassung nicht allein das Zeugniss des Aristoteles buchstäblich für sich anführen; es ist überdies unwidersprechlich nur eine nothwendige Consequenz, dass, wenn in den practischen Sätzen des Socrates nichts eigentlich Philosophisches zu finden ist (und dies ist Zellers Ansicht, wie die der Meisten, die hauptsächlich aus dem Xenophontischen Berichte geschöpft haben) und man doch nicht, unhistorisch, dem Socrates eine epochemachende philosophische Bedeutung absprechen will, es nur übrig bleibt, die eben genannte Bedeutung des Mannes in etwas Anderem als dem Practischen, zu suchen [2]). Uebrigens ist die angeführte Zeller'sche Ansicht nicht ganz neu. Mit, in der Hauptsache, derselben Regel für die Anwendung der beiden Berichterstatter [3]), kommt Schleiermacher zu demselben Resultate: eine höchst merkwürdige Uebereinstimmung dieser beiden ausgezeichneten und scharfsinnigen Forscher, woraus schon hervorzugehen scheint, dass das, worin Xenophon und Plato in Bezug auf Socrates einig sind, eigentlich nur das Formelle und Theoretische der Begriffsbildung oder der s. g. Socratischen Methode sei. In dem Erwachen der Idee des Wissens also findet Schleiermacher zunächst den philosophischen Gehalt des Socrates; aus diesem Interesse als vorwiegend lasse sich auch der geringfügige Inhalt der meisten Socratischen Gespräche bei Xenophon erklären: weil der Inhalt dem Socrates nur Nebensache wäre, warum auch, wer eigene Lehren des Socrates genauer ausforschen wolle, von Schleiermacher zunächst auf theoretische Probleme und Fragen angewiesen wird, wohingegen das Practische bei Socrates nur als die Opposition *des guten Bürgers* zu betrachten sei gegen *die Sophisten* als Regiments- und Jugend-verderber [4]). So weit geht freilich nicht Zeller. Allerdings sei bei Socrates das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das

[1]) L. c. S. 76—77. [2]) Vergl. l. c. S. 74—75.
[3]) Schleiermacher *Ueber den Werth des Socr. als Philos.* S. 301.
[4]) L. c. S. 300, 302, 307.

Interesse des Wissens, das Wissen sei ihm Selbstzweck, die philosophische Methode bei ihm die Hauptsache, und darin, nicht im Inhalte seiner Lehre, liege das Neue und Bedeutende bei ihm, wie auch seine eigentliche Bedeutung als Philosoph [1]). Hält man alle diese Aeusserungen Zellers zusammen und fügt seine Aussage hinzu, dass das Princip der Socratischen Ethik in dem Satze ausgesprochen sei, dass die Tugend in Wissen "bestehe" [2]): so könnte man zweifelhaft sein, ob nicht Socrates, nach Zellers Ansicht, statt jeder practischen Tugend die theoretische Wirksamkeit des Wissens gesetzt hätte und also, obwohl "Tugendlehrer", doch eigentlich für das allgemeine Theoretische der Wissenschaft interessirt und beschäftigt gewesen sei. Doch möchte dies nicht die Meinung Zellers sein. Dem Wissen, sagt nämlich Zeller weiter, habe Socrates, dem es doch nicht um dasselbe als solches, sondern um die practische Erziehung des Menschen mittelst des Wissens zu thun war, keinen anderen Gegenstand zu geben "gewusst", als das menschliche Leben, es hatte für ihn unmittelbar sittliche Bedeutung zugleich: das sei nämlich der grosse Gedanke bei ihm, dem Handeln im Begriffe einen neuen Halt, Festigkeit und Consequenz zu geben; durch diese Forderung der Begriffsmässigkeit des Handelns sei er der erste Begründer einer wissenschaftlichen Sittenlehre geworden [3]). Sonach komme wirklich nach Zeller eine practische Bedeutung und Richtung der Socratischen Lehre zu, — obwohl, wie es scheint, dieses von Socrates selbst beabsichtigte Practische eigentlich nur die Folge einer, aus seinem persönlichen Character folgenden Beschränkung in der Anwendung dessen sei, was der wissenschaftliche Mittelpunct seiner Lehre sei, — doch so, dass auch diese practische Bedeutung nur auf der Forderung der Begriffsbildung und des Wissens beruhe: bei diesem rein Formellen, das Handeln auf das Wissen überhaupt zurückzuführen, sei Socrates nämlich auch in practischer Hinsicht stehen geblieben, ohne dass ein sittlicher Inhalt der Handlungen von ihm entwickelt oder wissenschaftlich begründet wäre, warum auch die leitende Idee seiner Moral mehr die geistige Freiheit, als die sittliche Reinheit des Menschen sei [4]). Was hingegen jenen practischen Inhalt der Socratischen Lehre betrifft, so leugnet Zeller weder, dass diese Lehre, nach Xenophons Darstellung, ihrer ganzen Begründung nach, evdæmonistisch sei und insofern mit der Sophistik zusammenfalle, noch, dass dabei Consequenz fehle (das Princip und das Resultat der Socratischen Lehre seien einander entgegengesetzt)

[1]) Zeller l. c. S. 74—5, 81, 83, 125—6.
[2]) L. c. S. 97
[3]) L. c. S. 79, 80, 81, 95, 96, 126.
[4]) L. c. S. 83, 96, 108, 126.

und dass Socrates sich im Cirkel und in Widersprüchen bewege [1]; aber — fragt Zeller, — wer berechtige uns dies Alles dem Berichterstatter, dem Xenophon, und nicht dem Philosophen selbst zur Last zu legen? Für das Letztere werden Gründe angeführt aus den Socratischen Schulen, aus Platos eigenen Darstellungen in früheren Schriften (auf diese beiden Umstände werden wir zurückkommen), aus "der inneren Wahrheit" der Xenophontischen Darstellung und sogar aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Bilde, das wir uns von dem ersten Auftreten des neuen, durch Socrates entdeckten Princips machen müssen [2], — wobei freilich unbeantwortet bleibt, von wo wir dieses Bild gewonnen haben.

Der Sache nach stimmt Strümpells Auffassung des Practischen im Socratismus ganz mit Zellers überein. Es hat diese Auffassung ihren anschaulichsten Ausdruck in der Behauptung Strümpells, dass wir schlechterdings keine Veranlassung haben anzunehmen, dass Socrates einen Artunterschied angenommen hätte zwischen dem ἀγαθόν als Sittlich-Guten und als einem, dem Verstande Genügenden, blos Nützlichen oder Zweckmässigen, warum Strümpell den Brandis wegen seiner Behauptung tadelt, dass das Socratische Wissen ein höheres, vom empirischen verschiedenes wäre [3]. In dieser Auffassung wird Nichts geändert dadurch, dass Strümpell sich mehr mit allgemeinen Betrachtungen der allgemeinen practischen Bedeutung der Socratischen Grundsätze beschäftigt (und dabei höchst interessante Bemerkungen hervorhebt), als mit den Details der Socratischen Lehre, und dass dadurch das Evdæmonistische des angeführten Princips in der Darstellung Strümpells weniger anschaulich hervortritt. Noch wird darin etwas geändert durch Strümpells Ansicht, dass es eine feste Ueberzeugung des Socrates gewesen, dass wer nach richtiger Einsicht handle, dem gewähre die Vorsehung auch immer wahre Glückseligkeit, — denn Strümpell selbst misst dieser Ueberzeugung keine *wissenschaftliche* Bedeutung bei Socrates zu.

Zellers oben angeführte Forderung einer gründlichen Prüfung der Xenophontischen Darstellung kann, scheint mir, nicht anders als vollkommen berechtigt anerkannt werden, warum ich auch, meines Theils, nach Vermögen dieselbe mir zur Richtschnur gestellt habe, nur dass ich aus Furcht vor der oben angedeuteten Gefahr, der mir Zellers Methode ausgesetzt zu sein scheint, bei Anwendung dieser

[1] L. c. S. 83, 97, 101—103, 105. 106. [2] L. c. S. 104—6, 123.

[3] Strümpell, *Gesch. der pract. Philos. der Griechen.* Leipzig 1861. S. 141, 152, vgl. S. 134, 136, 137, 139.

Prüfung in Bezug auf die richtige Auffassung des Socratismus, einen dem seinigen ganz entgegengesetzten Weg einzuschlagen denke. Ich werde also mit einer Uebersicht des Socratismus, zuerst nach Xenophons Darstellung für sich und ohne Einmischung der Platonischen, und zweitens, unter Vergleichung mit der erstgenannten, mit eben einer solchen Uebersicht nach der letztgenannten, Platonischen Darstellung, ohne Einmischung der Xenophontischen, beginnen. Nachdem wir uns auf solche Weise versichert haben, nichts, was nach des Einen oder des Anderen Berichte dem Socratismus nach Geiste oder Inhalte wesentlich sei, ausgeschlossen oder vorbeigesehen zu haben, werden wir dann zusehen, ob beide Berichte in ein einziges historisch treues Bild des Philosophen zusammengefasst werden können, oder nicht, und im letzteren Falle Gründe für die Entscheidung zwischen beiden suchen. Schon hier entsteht indessen die Frage, wie bei einer solchen Uebersicht die Platonischen Schriften zu gebrauchen seien, um nicht, wie Plato selbst, in des Socrates' Mund, was Platos, nicht Socrates' Eigenthum ist, zu legen. Bei dieser schwierigen Frage kommt uns indessen ein besonderer Umstand zu Hülfe. Mit aller Verschiedenheit der Ansichten im Uebrigen, sowohl was Socrates, als Plato und die Platonischen Schriften betrifft, sind doch die allermeisten neueren Critiker darin einig, gewisse Stücke der letztgenannten Schriften als historisch treue Socratische anzuerkennen. Dies gilt besonders von der Platonischen *Apologie*, es sei nun, dass man, wie z. B. Schleiermacher und Zeller, dieselbe als eine wesentlich treue Darstellung dessen, was Socrates wirklich gesprochen hat, auffast, oder, wie Andere, wenn auch, der Form nach, fingirt, doch als eine nach Geist und Inhalt treue Reproduction der Socratischen Lehre und also als eine zunächst nur historische Schrift ansieth. Weiter ist auch der *Crito* meistens als ein "Gegenstück" zur *Apologie* und als eine Schrift wesentlich derselben Art, als diese, betrachtet worden; endlich sehen nicht Wenige in der Abtheilung des *Symposion* von der Seite 215 Ed. Steph. eine treue Schilderung des Socrates und seiner Lehre [1]). Zu

[1]) So Schleiermacher l. c. S. 274 und *Platons Ww.* 2:e Aufl. I, 2. S. 185, 233 ff.; Stallbaum *Platonis Opp.* Vol. I. Sect. I. p. 4.; Delbrück l. c. S. 1—2, 95.; Rötscher *Aristophanes und sein Zeitalter* Berlin 1827 S. 399—400; Hermann l. c. S. 470—1, 473—4, 524, 630, 632 (mit einer Ausnahme in Bezug auf den *Crito*: "die absolute Bedeutung des Unrechtes, die Plato ausspricht, würde Socrates schwerlich herauszustellen gewagt (?) haben"); Steinhart *Platons sämmtl. Ww. von H. Müller und Steinhart*. II. S. 253 ?. 292, 303, 323; IV. 257; Susemihl *die genetische Entwickelung der Plat. Philos.* I. S. 89—91, 363, 366, 401; Michelis *die Philos. Platons* I. S. 270; Zeller l. c. S. 115,

diesen anerkannt Socratischen Stücken bei Plato haben wir uns also im Folgenden in erster Hand zu halten. Doch denke ich dabei nicht alle Rücksicht auf andere Platonische Schriften auszuschliessen. Erstens bleibt Plato doch immer der Schüler des Socrates, der seine Abhängigkeit in der Entwickelung seiner Ansicht vom Lehrer selbst dadurch ausgesprochen hat, dass er diese in des Letztgenannten Mund meistens gelegt hat, wobei eben die Ausnahmen von diesem Verfahren bei rein metaphysischen oder naturwissenschaftlichen Untersuchungen für die Verwandtschaft der vorzugsweise ethischen mit dem historischen Socratismus ein indirectes Zeugniss ablegen. Zweitens und besonders findet sich, wie bekannt, eine Abtheilung der, anerkannt ältesten, platonischen Dialoge vorzüglich ethischen Inhalts, die die platonische Ideenlehre weniger voraussetzen, als auf dieselbe hinweisen, die daher auch vorzugsweise Socratische genannt worden sind und auf solche Weise einen Uebergang vom Socratismus zum eigentlichen Platonismus bilden. Insofern jedoch als auch in Bezug auf diese Dialoge schwer oder unmöglich ist, mit voller Gewissheit zu bestimmen, was rein Socratisch und was eine Platonische Entwickelung und Erweiterung von jenem sei, werde ich niemals einen Satz weder aus diesen, noch im Allgemeinen aus irgend einer anderen platonischen Schrift, als historisch Socratisch anführen, wenn nicht derselbe Gedanke oder dieselben Worte in einer der drei erstgenannten Schriften, — wobei übrigens schon ihrem Inhalte zufolge die *Apologie* in erster Hand in Frage kommt, — wiederzufinden ist. Es ist möglich, dass wir auf solche Weise dem Socrates weniger beimessen, als was ihm zugehört; dagegen aber sind wir vor der Gefahr gesichert, ihm beizumessen, was sein Eigenthum nicht ist oder als solches nicht anerkannt wird.

Betrachtet und studirt man die auf Socrates bezüglichen Schriften des Xenophon dem Ganzen ihres Inhalts und ihrer Tendenz nach, so zeigt sich bald, als eine ihnen zu Grunde liegende Ansicht und Absicht ihres Verfassers, in ihrem Gegenstande nicht nur einige oder relative Vorzüge, sondern in Socrates einen typisch oder nach absoluter practischer Werthschätzung guten Mann gefunden und gezeichnet zu haben. Und da Socrates in keiner Weise ein Geheimniss von den Ansichten und Grundsätzen machte, die ihn selbst leiteten, sondern im Gegentheil auf das deutlichste, die, mit welchen er Umgang pflegte, was er für gut und recht hielt lehrte [1]); ja, da

123—4 (mit Widerlegung der entgegengesetzten Ansicht in Bezug auf die Apologie); u A.

[1]) *Memorab. Socrat.* L. I, cap. 1, §. 10. 16; 6, 14; IV, 2, 40; 4, 1; 7, 1.

Lehren und belehrender Umgang mit Anderen in der That einen wesentlichen Bestandtheil seines Lebens und seiner Thätigkeit bildete; da mit einem Worte seine Lehre nur den in Worten gegebenen Ausdruck seines Lebens ausmacht: so gilt natürlich dasselbe allgemeine Urtheil, als von seiner Person, auch von seiner Lehre: — was von dem Einen gilt, gilt auch von dem Anderen, — und eben diese Lehre ist es nun, wovon Xenophon, soviel er sich erinnert, mittheilen will [1]). — Was ist es denn bei diesem seinen Lehrer und Freunde, — damit auch in den Ansichten und Belehrungen desselben, — das diese enthusiastische und ungetheilte Bewunderung des Xenophon erregt und ihn in seinen Augen so hoch stellt? Das, in Folge dessen Xenophon schon bei einer allgemeinen Uebersicht von Socrates' Leben und Wirken und einer Vergleichung derselben mit den Anklagepuncten, im Anfange seiner Memorabilien, zu dem Resultate gelangt, dass statt der behaupteten Gottlosigkeit, im Gegensatze gegen eine vor Gericht angegebene, dem Staate verderbliche Thätigkeit, Socrates als der gottesfürchtigste Mann angesehen werden müsste, und, wegen seines durch Beispiel und Lehre ausgeübten Einflusses auf die Jugend, statt Strafe die grösste Belohnung vom Staate verdient hätte [2]); dies, wodurch Socrates, im Allgemeinen gesprochen, das erreicht hätte, was von Menschen zu erreichen sei und wozu nichts des Erwähnens werthes mehr hinzugefügt werden könne [3]); — dies hat Xenophon am Ende seiner Socratischen *Memorabilien* und als Resultat der ganzen vorhergehenden Darstellung zusammenfassend damit ausgedrückt, dass Socrates der tugendhafteste und glückseligste Mann war [4]). Es ist, — um so zu sagen, — dieser Superlativus absolutus, welcher einen neuen Positivus bildet als Ausdruck eines selbstgenügenden, in sich Guten, — im Gegensatze gegen allen sinnlichen und niedrigeren Genuss, — dessen Wirklichkeit Socrates de facto gezeigt und zu dem er die zu leiten suchte, mit denen er Umgang pflegte.

Weiter aber hat Xenophon bei seinem Lehrer in dessen angeführten Character, und damit zugleich bei der Tugend, — von deren Gegenwart die Glückseligkeit das Bewusstsein und Criterium bilde, — gewisse constante Bestimmungen und Verhältnisse unterchieden und angegeben, welche als solche jede eine Seite oder eine Aeusserung dieses Characters oder der Tugend ausmachen. Hieher gehört erstens die berühmte Socratische Gleichgültigkeit oder Gefühllosigkeit gegen sinnliche Beschwerden und Vergnügen und seine Selbstbeherr-

[1]) L. c. I, 3, 1. [2]) L. c. I, 1, 20; 2, 1—8. 64.

[3]) *Apol.* 14 ff.; *Memor.* IV, 8, 1.

[4]) L. c. IV, 8, 6. 11, vgl. I, 6, 9. 14; III, 2, 3—4; IV, 4, 10; 5, 12; *Apol.* 21.

schung (*ἐγκράτεια*) und Freiheit in Beziehung auf die sinnlichen Begierden; weiter aher gehören hieher gewisse positive Hauptäusserungen der Tugend und unter diesen vor Allem die Religiosität — diese ührigens nicht als in äusseren Handlungen nnd Leistungen, sondern als in einem unerschütterlichen Vertranen, Zuversicht nnd Ergebung im Verhältniss zu den Göttern hestehend gefasst[1]), — als ein von Socrates' Person unzertrennlicher Characterzug[2]), und demnächst die nachher so genannten Cardinaltugeuden: Rechtschaffenheit, Besonnenheit, Weisheit oder klare Einsicht,[3]) — wovon Besinnung auf sich selhst oder Selhsterkenntniss, das Socratische *γνῶθι σεαυτόν* nur einen hesonderen Ausdruck bildet, da die Tugend selbst eine wesentlich innere und practische Bestimmung des Suhjects sei[4]). Als in Socrates gegenwärtige nnd von ihm maufestirte Eigenschaften und Relationshestimmungen des sittlichen Characters — nnd welche zum grössteu Theil aus dem Vorigen leicht erklärliche Folgen sind — hat Xenophon endlich darauf aufmerksam gemacht, wie der Tugendhafte in Harmonie sei mit den Göttern[5]), sowie mit den Menschen nnd der Gesellschaft; wie daher Gehorsam für die Gesetze stets hei ihm zu finden[6]); wie er vorzugsweise für sich selhst, die Seinigen und den Staat nützlich sei[7]); wie er Frennde niemals entbehre[8]); wohlverdientes Ansehen nnd Ruf im Lehen nnd nach dem Tode gewinne[9]), u. s. w.

Indessen schränkt Xenophon seine Darstellnng nicht darauf ein, auf diese Weise, um so zu sagen, Facta zu constatiren. Wie ein denkender Mann will er, diese nnter allgemeine Gesichtspuncte zusammenfassend, für sie nnd für die Bedeutung, welche er ihnen beimisst, gültige Erklärungs- und Beweis-gründe angeben, wie denn auch nichts billiger und natürlicher ist, als solche zu finden bei einem Berichte üher das Leben nnd die Ansichten dessen, der, wie Socrates, immer nnd hei jeder Sache damit selhst beschäftigt gewesen sei nnd Andere beschäftigt hahe zu erforschen, *τί ἕκαστον εἴη* — den Begriff eines jeden — zu finden[10]). Insofern aber als wir hier mit practischen Gegenständen oder mit dem practischen Gegenstande *κατ' ἐξοχήν*: dem Guten zu thun haben, ist es klar, dass das Bestimmen des Begriffes ehen derselhen als solchen oder dessen, was das Gute sei, damit gleichhe-

[1]) *Memor.* I, I, 10. 20; 3, 2—4.
[2]) L. c. I, 2, 64 u. a. St.
[3]) L. c. IV, 8, 11 n. a. St.
[4]) L. c. III, 9, 6; IV, 2, 24—25.
[5]) L. c. I, 3, 1; II, 1, 30. 32. 33; III, 9, 15; IV, 8, 3. 6.
[6]) L. c. IV, 4, 1—4.
[7]) L. c. I, 2, 64; IV, I, 1; 7, 1.
[8]) L. c. I, 6, 13 ff.
[9]) L. c. I, 7, I; II, I, 28 u. a. m. St.
[10]) L. c. IV, 6, I.

deutend wird, und, nur in mehr populär und ad usus practicos eingerichteter Form dargestellt, in der — bei Xenophon gewöhnlichen — Gestalt hervortritt, von dem practischen Werthe des in Frage Stehenden zu überzeugen und diesen Werth darzulegen oder die Motive für das Nachstreben desselben anzugeben.

Die negative Seite dieser Darstellung, somit auch der Socratischen Lehre, bilden seine Ansichten in Betreff der theoretischen Philosophie und wissenschaftlicher Forschungen im Allgemeinen. Socrates, — sagt nämlich Xenophon schon im ersten Capitel seiner Memorabilien — rieth von allen Forschungen über das Universum und die göttlichen Dinge, — allen metaphysischen Untersuchungen — ab; wofür dann solche Gründe von Xenophon angeführt werden, als dass die Philosophen sich widersprechen und dergleichen Dinge den Menschen zu erkennen unmöglich seien; dass z. B. Anaxagoras, wenn er die Sonne für Feuer gehalten, dabei vergessen habe, dass durch sie Alles wächst, durch das Feuer verbrannt werde, u. s. w.; besonders aber, dass solche Nachforschungen *unnütz* seien, — was der Xenophontische Socrates auch in Bezug auf alle andere Wissenschaften, insofern sie über den Gebrauch für die alltäglichsten Fälle des practischen Lebens hinausgehen, sehr ins Detail durchführt [1]).

Die positive Seite dagegen der Socratischen Lehre, dasjenige, mit dessen Nachforschung er beständig beschäftigt gewesen sei: dies habe in den wichtigsten practischen Gegenständen bestanden, es sei, mit einem Worte, die Tugend und was zu ihr gehört gewesen [2]). Bei dem Bestimmen und Aufzeigen der Güte derselben tritt nun schon von Anfang an eine Realbestimmung stark in den Vordergrund: die schon oben angeführte, negative der Selbstbeherrschung im Verhältnisse zu den sinnlichen Genüssen oder der Freiheit des Geistes — von der Herrschaft der genannten Genüsse und von der eine solche Herrschaft begleitenden sclavischen Gesinnung [3]) damit auch von einer Abhängigkeit (von diesen Genüssen), welche den Menschen unter die vernunftlosen Thiere herabsetze [4]) — und des Selbstbestimmtseins in seiner Thätigkeit, als auf einmal die Bedingung aller Tugend und die negative Seite ihrer selbst [5]). Dieser der Tugend und dem Guten angehörige Character der Freiheit und Selbstbestimmung wird auf das Stärkste betont: das Wohlverhalten (die *εὐπραξία*) wird, schon als solches und abgesehen vom Objecte, als den geraden Gegensatz der

[1]) L. c. I, 1, 13—18; IV 7.
[2]) L. c. I, 1, 16.
[3]) L. c. I, 3, 11; 5, 5; 6, 8; IV, 5, 2—5.
[4]) L. c. I, 3, 7; II, 1, 3—5; IV, 5, 10—11.
[5]) L. c. I, 5, 4; IV, 5, 1—2; 7, 10.

von der freien Thätigkeit nicht abhängigen Glücksgüter (der εὐτυχία) und als die beste Einrichtung des Lebens gegen ein nicht-gutes angegeben [1]); die mit Mühe uud Arbeit verbundene "Tugend" tritt, in der Fabel von Hercules am Scheidewege, als eine, der an passiven Genüssen oder passiver Glückseligkeit (der εὐδαιμονία "oder" κακία) hangenden Lebensweise conträr entgegengesetzte hervor [2]); es sei göttlich, Nichts zu bedürfen; den Göttlichen am nächsten, das möglich Wenigste [3]).

Eine, in Ansehung des Umfanges ihrer Anwendbarkeit auf den Begriff der Tugend, der angeführten negativen entsprechende positive, aber an sich theoretische nnd nur formell gefasste Bestimmung finden wir in dem Character derselben, Weisheit (σοφία) oder richtige und klare Einsicht, Wissen (φρόνησις, ἐπιστήμη) zu sein: — welche Einsicht, in ihrer Nothwendigkeit, als Bestimmung der Tugeud, damit auch ihrer nächsten Bedeutung nach, so angegeben wird, dass — damit in jedem Falle das Bessere nnd das Schlechtere beurtheilt nnd das Eine von dem Anderen unterschieden werden könne, wodurch allein Ruhe und Ebenmass oder Besonnenheit (σωφροσύνη) möglich sei und ohne welche man in jedem Vornehmen misslingen müsse. Alle Tugend sei daher Weisheit, mit welcher allein etwas in rechter Weise und wohl (εὖ) ausgeführt werden könne [4]) d. h. so — recht und wohl, — wie dies iu den verschiedenen Tugenden (der Frömmigkeit, der Rechtschaffenheit u. s. w.) zu seiner Explication gelangt.

Damit sind wir nun in der That zu den besonderen Tugenden zurückgekehrt, und es ist nicht zu leugnen, dass bei Xenophon die Umkehrung dessen, was sonst die logische Ordnung bei analytischen Untersnchungen bildet, stets aufs Neue hervortritt so, dass als nach speciellen Untersuchungen über besondere Bestimmungen des sittlichen Lebens und nach Absonderungen dessen, was nicht dazu gehört, wir nns endlich fertig glauben zum Begriffe selbst der Tugend zu kommen, wir, statt dessen, znr Mannigfaltigkeit wieder zurückgeführt werden: tugendhaft ist der, welcher die (besonderen) Tugenden besitzt [5]). Insofern aber, als diese besonderen Tugenden nur in Betreff des Gegenstandes oder des Materials des Handelns bestimmt sind, mit Zusatz des formellen Characters von Gesetzgemässheit oder von dem "Wohl handeln" im Verhältniss zum Gegenstande: so liegt es auf der Hand,

[1]) L. c. III, 9, 14.

[2]) L. c. II, 1, 6; und dasselbe wird a m. St. ausgesagt: I, 3, 11; 5, 4—5; 6, 8. 10; IV, 5, 1—9 (τὰ ἡδέα und τὰ κράτιστα als conträre); 5, 5. 7—8. 11.

[3]) L. c. I, 6, 10.

[4]) III, 9, 4—5; IV, 6, 7.

[5]) L. c. III, 9, 15; IV, 3, 1; besonders IV cap. 2; 4, 11.

dass wir hiemit — also auch durch die formelle Bestimmung des Wissens — ebensowenig irgend eine Realbestimmung irgend einer der besonderen Tugenden, als eine solche Bestimmung der Tugend in toto gewonnen oder eine Antwort auf die Frage erhalten haben: was die Tugend sei. Sehen wir dagegen uns bei Xenophon nach einer allgemeinen positiven und practischen Bestimmung der Tugend um, so ist die einzige, welche von jeder der besonderen Tugenden, von subjectiver Seite gesehen oder als Qualitäten des Subjects gefasst, ausgesagt wird, die der *Tauglichkeit* oder einer, — eben durch die Anwesenheit des Wissens, — von technischer Theorie geleiteter oder professioneller und habitueller Fertigkeit, — in Gegensatz eines blinden Schlendrians oder eines auf Willkühr und Zufälligkeit beruhenden Verhältnisses zu den Dingen [1]). Dieser Character der Tugend hinwiederum, der in der That eben so formell, nur von practischer Seite, ist als der der Weisheit von theoretischer, erhält seine Erklärung durch den, der ebenso ausnahmlos mit grosser Ausführlichkeit und in allen den Details des practischen Lebens von jeder Tugend geltend gemacht wird, dass dieselbe, von objectiver Seite gesehen, ein Gutes sei, — mit welchem Character zugleich die Antwort darauf gegeben wird, *warum* die Tugend in jedem Falle nachzustreben sei, — das heisst zweckmässig oder *nützlich*, — zweckmässig oder nützlich nämlich dem Subjecte, als mit Anderen lebend: in seinem Verhältnisse zu den Göttern, anderen Menschen, der Gesellschaft, oder in seinem Zusammenleben mit Anderen und seiner Stellung zu den Göttern [2]). Damit erhält nun auch die "Tauglichkeit" ihre nähere Bedeutung: die angeführte Relationsbestimmung der Tugend hat bei Xenophon nämlich nicht nur eine secundäre Bedeutung, der Xenophontische Socrates erklärt im Gegentheile auf das Ausdrücklichste, dass das Nützliche mit dem Guten zusammenfalle oder den Begriff desselben bilde, das Gute sei ein Relationsbegriff, und von einem Guten, das nicht für etwas (anderes) gut wäre, wolle er gar nichts wissen [3]). Eine Ausnahme hiervon scheinen allerdings die Frömmigkeit und die Freundschaft zu bilden, insofern die Gegenstände dieser Tugenden weder sinnlicher, zum Nutzen geeignete Dinge sind, noch von uns gebraucht werden können; und wegen seiner Lehre von diesen scheinbar uneigennützigen Tugenden

[1]) L. z. B. II, 6, 20; III, 2, 4; 4, 6. 12; 5, 8; IV, 2, 11. 14 ff.; u. a. St.

[2]) S. z. B. l. c. I, 2, 10; IV, 2, 2—6 (die φρόνησις); I, 4, 10—11. 17—18 (die Frömmigkeit); 5; 6, 5—6. 9 (die ἐγκράτεια); II, 3, 11 ff.; IV, 4, 24 (die Freundschaft); 4, 15—17 (die Rechtschaffenheit); 7, 3. 5. 8 (die Wissenschaften); das Verhältniss des Einzelnen dabei und sein Nutzen: I, 2, 64; II, 1, 10—20. 28; III, 7, 9; IV, 2, 11.

[3]) L. c. III, 8, 3; IV, 6, 8—9.

ist auch der Xenophontische Socrates besonders gepriesen worden. In der That ändert doch das so eben Angeführte nichts, weder was die Bedeutung dieser Tugenden, noch was das Motiv bei ihnen betrifft; der einzige practische Unterschied derselben von den anderen besteht in der Weise, in welcher sie, nur mittelbar nämlich, demselben Zwecke, als die übrigen, dienen. Dass der Mensch in seiner causalen Wirksamkeit auf die Dinge zum Erreichen des Nützlichen die Hülfe anderer Menschen von Nöthen hat — wenigstens negative, so, dass er Schaden oder Böses von ihnen nicht zu fürchten habe: — dies braucht nicht bewiesen zu werden. Hierbei ist aber weiter zu bemerken, dass eine ganze Sphære, in der That die grösste, von menschlichen Verhältnissen ausserhalb der Sphære der freien Wirksamkeit des Menschen liegt: und eben die Berücksichtigung seines Unvermögens sich selber zu helfen einerseits, seines Hülfsbedürfnisses andererseits in Bezug auf diese Verhältnisse führt das theologische oder religiöse Element in der Xenophontischen Darstellung herbei, bestimmt aber zugleich die Bedeutung der Frömmigkeit zu der eines Complements zum menschlichen Wissen und Vermögen, wo diese nicht weiter hinreichen, aber mit diesen von gleichem Zwecke und Werthe. Dass die Götter die Macht besitzen, die genannten Verhältnisse zu ordnen, und dass sie die äussere Natur geordnet haben — und Ordnung lieben, — und dies mit besonderer Beziehung auf den Vortheil des Menschen: dies sucht der Xenophontische Socrates weitläufig durch subjectiv-teleologische Betrachtungen zu beweisen [1]). Daher bleibt es auch für den Menschen übrig, wie im Verhältnisse zu anderen Menschen solche zu Freunden zu wählen sind, welche mir nützen können, — zu welchem Zwecke weitläufige Vorschriften von dem Socrates ertheilt werden, — und wie diese dadurch, dass man ihnen nütze, zum Gegendienst geneigt werden [2]) (wobei allerdings auch die Dankbarkeit als Gegendienst für schon empfangene Wohlthaten auch als Motiv dargestellt wird [3])); so auch im Verhältnisse zu den Göttern, durch Frömmigkeit — Gehorsam und Ehrenbezeugungen — sie dahin zu bringen, ausser den allgemeinen, Allen nützlichen Anordnungen, den Frommen besondere Gunstbeweise zu geben, und auf solche Weise, durch unmittelbaren Einfluss auf ihren Willen, mittelbar auf die Dinge zu meinem Nützen einzuwirken [4]). — Aus demselben Grunde aber, zufolge dessen, mit der angeführten Bedeutung des Guten, die Tugend nicht deswegen gut oder Tugend ist, dass sie selbst, sondern weil ein Anderes ist oder mittelst ihrer werden kann; aus

[1]) L. c. I, 4; IV, 3.
[2]) L. c. II, capp. 4; 5; 6.
[3]) So im Verhältnisse zu Eltern l. c. II. c 2.
[4]) L. c. I, 1, 6—9; IV, c. 3; 7, 10, u. a. St.

demselben Grunde ist es denn auch klar, dass *die* Glückseligkeit, welche *unmittelbar* mit der Tugend folgt oder von ihr nur die andere *Seite* bildet, nicht Glückseligkeit ist über den Besitz des eigentlich Nachgestrebten, sondern des Mittels, durch welches jenes erreicht werden kann [1]).

Sind wir aber an den auf solche Weise bestimmten Begriff des Guten gelangt; haben wir die soeben angeführte Antwort auf die Frage erhalten, warum die Tugend nachzustreben sei: so liegt es auf der Hand, dass wir bei diesem Guten, dieser Antwort nicht stehen bleiben können, sondern dass die gegebene Antwort unmittelbar eine neue Frage veranlasst. Ist das Gute selbst, insofern wir es hisher betrachtet haben, d. h. *das* Gute, welches mit der Tugend zusammenfällt oder der freien und bewussten Thätigkeit der Subjects beiwohnt: ist der Begriff dieses Guten ein Relationsbegriff, so ist es klar, dass *dieses* Gute auf ein *anderes* Gute hinweist und dass erst durch dasselbe sowohl das Mass und das Princip des erstgenannten gegeben, als die eigentliche Art und Bedeutung ihres Werthes — der Standpunct der sittlichen Werthschätzung bei dem Xenophontischen Socrates — abgemacht sind. *Wozu*, also, ist die Tugend nützlich, oder, wenn die Tugend eine Bestimmung des Subjects ist, deren Werth darin liegt, dass sie, mittelbar und unmittelbar, demselben Subjecte zweckmässig oder nützlich ist: welche ist denn die *andere* Bestimmung des Subjects, die den Zweck selbst ausmacht und im Verhältniss zu welcher die erstere das Mittel bildet? Xenophons stets wiederkehrende Antwort auf diese Frage, das äusserste Motiv also, welches von seinem Socrates, bei dessen Bemühungen zu erziehen und zu verbessern angeführt wird, umfasst zweierlei. Theils gewinne ich durch Tugend und *nur* durch sie, ausser anderen, von den gröbern sinnlichen Genüssen verschiedenen, aber doch wiederum nur relativen Vortheilen [2]), besonders Ehre und Ruhm, während des Lebens und nach dem Tode, — was nach der *Versicherung* des Xenophontischen Socrates viel besser [3]) und ausserdem viel mehr perdurirend, als die gröberen sinnlichen Genüsse ist [4]). Theils aber enthält die Tugend — da die eben angeführten feineren Genüsse als Motiv für dieselbe doch nicht als vollkommen ausreichend befunden werden — oder sie besteht in der Macht, die eben angeführten, gröberen sinnlichen Vortheile und Ge-

[1]) L. c. I, 6, 8; II, 1. 34; IV, 1, 2. [2]) L. c. I, 6, 14.
[3]) L. c. III, 3, 14; IV, 5, 10; besonders anschaulich aber die versuchte Widerlegung des Aristipps: II, c. 1.
[4]) L. c. II, 1, 31—33; III, 3, 13; 6, 2.

nüsse sicherer und zweckmässiger zu gewinnen [1]), so wie diese auch sowohl stärker werden, wenn sie von Arbeit vorangegangen und um so zu sagen interfoliirt sind, als auch mehr perdurirend — nicht zu Widerwillen und Ekel übergehen, — mässig genossen [2]).

Dass, mit einem solchen Schlusse, die Socratische Lehre nach Xenophons Darstellung, als ein Ganzes betrachtet und solange einzelne Aeusserungen bei Xenophon nicht, durch Vergleichungen mit anderen Berichten, möglicherweise zu etwas Anderem führen können, ihrer Tendenz, ihrem Gesichtspuncte und ihrem Inhalte nach, eine *practische* Ansicht — und nämlich eine bis zur Einseitigkeit oder Abgeneigtheit gegen alles eigentlich oder seines selbst wegen vorgenommene wissenschaftliche Forschen ausgeführte practische Ansicht — ist, ist eben so wenig zu leugnen, als dass sie in dieser ihren practischen Richtung *Evdæmonismus* ist, insofern damit eine solche Ansicht verstanden wird, die den Werth menschlicher Wirksamkeit nach ihrem Verhältnisse zu etwas Anderem misst (die Sittlichkeit zum Mittel macht) und dabei das sinnlich Angenehme zum Massstab macht. In dieser Hinsicht steht der Xenophontische Socratismus in der That in derselben Linie mit der Sophistik, zwischen deren Standpuncte und dem des Socratismus kein wesentlicher Unterschied zu finden ist.

Eben so klar ist es aber weiter, dass dieser Evdæmonismus, der in der Xenophontischen Darstellung hervortritt, ein inconsequenter und schon insofern ein unwissenschaftlicher ist. Dies gilt erstens von ihm als solchem oder innerhalb des Standpunctes selbst, insofern theils der Vorzug einer gewissen Art von sinnlichen Gefühlen oder Genüssen — den s. g. feineren oder den aus der menschlichen Thätigkeit folgenden oder mit ihr vereinigten — vor den anderen dogmatisch und ohne dass solches aus dem Princip folgte ponirt wird, theils insofern der Werth derselben im Allgemeinen nach ihrer Dauerhaftigkeit gemessen wird (wie Beides als inconsequent von *den Cyrenaikern* bekanntlich nachher gezeigt worden ist). Man könnte in Bezug auf das Erste bemerken, und es ist auch bemerkt worden, dass eine solche Inconsequenz des Socrates bei Xenophon leicht erklärlich sei, und dies nämlich eben aus Anhänglichkeit an höheren Interessen: religiöser Ueberzeugung, politischer Erfahrung und Tüchtigkeit, u. s. w. — welche ihn *über* die nackte Genuss-theorie gestellt haben. Und ebenso, was die letztgenannte Inconsequenz betrifft, dass auch die Per-

[1]) L. c. I, 1, 10 ff.; III, 6, 2.
[2]) L. c. II, 1, 20. 30. 33; vgl. III, 7, 8—10; IV, 5, 9.

duration, als Masstab angewendet, ein Ausdruck wahrhaft sittlichen und religiösen Instinctes sei, insofern der Character der Unveränderlichkeit dem wahren Guten zukommt, und dass also hierin ein Unterschied zum Vortheil des Socratismus von der Sophistik statt fände. Allerdings; nur dass man sich zugleich dabei erinnere, dass jedes *solche* persönliche Verdienst, wenn es nicht aus dem Principe folgt, in eben dem Masse ein wissenschaftlicher Mangel wird, — aus demselben Grunde wie z. B. die s. g. Scotischen Moralphilosophen in wissenschaftlicher Rücksicht den Fransösischen Encyclopädisten nachstehen, — so dass man eben auf diese Weise zu dem Schlusse kommt, dass "Socrates alles für das Leben, nichts für die Wissenschaft gewesen ist." Aber sogar der persönliche Vorzug der Socratischen Ansicht vor *den Sophisten* lässt sich auf diesem Wege nicht rein durchführen, da auch bei diesen einzelne practische Sätze nicht vermisst werden, die besser sind als ihre Theorie im Ganzen, wie z. B. die von Xenophon selbst angeführte Erzählung des Prodicus von dem Hercules am Scheidewege. — Nicht nur aber, dass die Xenophontische Darstellung des Socratismus Modificationen der evdæmonistischen Sätze enthält, welche in dem Principe nicht begründet sind; sie enthält ebenso Sätze und Tendenzen, die über den ganzen Standpunct gehen, auf eine solche Weise, dass im Allgemeinen die Absicht und das Resultat, das Versprochene und das Gewonnene dabei ganz verschieden sind, wie dies besonders im Verhältnisse der Zeichnung der Persönlichkeit des Socrates und des Berichtes über seine Lehre hervortritt. Wir wollen uns in dieser Rücksicht nicht bei vereinzelten Aeusserungen aufhalten, zu denen zurückzukommen wir im Folgenden Gelegenheit haben werden; wir bemerken, statt aller solchen, dass eben in Folge des angeführten Umstandes, die ganze Xenophontische Darstellung eine einzige grosse Inconsequenz der genannten Art oder einen einzigen Cirkel ausmacht. Von den sinnlichen Begierden und Genüssen gingen wir aus und fanden sie, weil von dem Subjecte unabhängig, veränderlich und in Betreff ihres Werthes zweideutig, kurz: als nur ein relativ Gutes, von dem wahren Guten verschieden und ihm entgegengesetzt; und das Problem wurde also, einen anderen, wirklich werthvollen Zweck aufzustellen. Dass nun dem Socrates eine Tugend und eine Glückseligkeit von ganz anderer Art eigen waren: das sieht Xenophon; dass diese mit Selbstbeherrschung und Freiheit im Verhältniss zu allem Sinnlichen verbunden waren, findet er; und dass sie unter der Form des Wissens oder als Wissen von Socrates geübt und gelehrt wurden, weiss er zu berichten. Da aber bei Auffassung und Vindication von Realität im Allgemeinen für den Xenophon und

in der Lehre seines Socrates kein anderer Gesichtspnnct existirt, als der von gegebenem Sein oder von Natnr nnd Object, sowie, bei der Frage nach dem practischen Verhältnisse des Subjectes, kein anderer, als der von dessen Relation zu einem solchen Sein oder seiner Manifestation in demselben, — oder, practisch ausgedrückt, da es, ausser dem natürlichen Wohlbefinden oder dem angenehmen Zustande, keinen anderen Werthtitel für ihn giebt, als der eines "*anderen*" practischen Verhältnisses des Snbjects — doch immer zu dem Gegebenen, — oder den durch den Gesichtspunct des Nützlichen gewonnenen: so wird hiervon die unausbleibliche Folge, dass sobald von einem Inhalte des sittlichen Wissens, einem Gegenstande der Tugend Frage wird, diese auch nur im Gegebenen nnd im Verhältnisse zn diesen gesucht werden könne. Sogar *die* practischen Inhaltsbestimmungen, die bei Xenophon, anfangs oder solange sie als persönliche des Socrates beschrieben waren, einen Anschein von etwas Anderem hätten, *verwandeln* sich bei Ausführung der Lehre von ihnen zum nur Natürlichen, Objectiven und, als solchen, Sinnlichen, welchem da auch, im Verhältniss zum Snbjecte und dessen practischer Thätigkeit, nur die Bedeutung eines Aeusseren nnd Relativen zukommen kann. Dergleichen practische Bestimmnngen waren vom Anfange z. B. die der Frömmigkeit oder das Verhältniss des Tugendhaften zu den Göttern; die der Gesetzmässigkeit seines Handelns, oder die des "wohl und schön" dabei [1]). Gegen die angeführte empirisch-objective Grundanschanung des Xenophontischen Socrates hält aber kein solcher, gleichsam provisorisch aufgestellter Damm oder versuchter fester Pnnct für die practische Ueberzengung des Subjectes Stand; von dem die ganze Lehre durchgehenden Zuge werden im Gegentheil alle und jeder wieder losgerissen, nm mit nnausbleiblicher Nothwendigkeit anf das handgreiflige Dasein hingeführt zn werden, im Verhältniss zu welchem allein sie die sichere Probe nnd das Criterium ihrer eigenen Wirklichkeit besitzen, oder, practisch ausgedrückt, die äusserste Decision ihres Werthes gewonnen wird. Ja anch der letzte Versuch, dem Standpuncte des sinnlichen Genusses durch die mehr geistig sinnlichen Gefühle zu entgehen, misslingt: weil kein Vorzug dieser letztgenannten vor den gröberen aus dem Principe anfzuzeigen steht — oder, allgemeiner ansgedrückt, weil was, theoretisch, natürliches Object, practisch, angenehmer Zustand ist, — muss auch bei dem Nützlichen, Ehrenvollen u. s. w. äusserst auf das Angenehme repliirt werden. Und so haben wir den Kreislanf vollendet nnd sind wieder zn den sinnlichen *πάϑη*

[1]) Vergl. z. B. was die Frömmigkeit betrifft oben S. 22 & S. 26.

zurück gekommen, nur dass diese, mit Wissen oder "Tugend" nachgestrebt, in potenziirte Form genossen werden können. Wir können also den Weg wieder durchmachen, oder, wollen wir oder, richtiger gesagt, will der Xenophontische Socrates diesem unendlichen Kreislauf ausweichen, so bleibt er, ohne es selbst zu merken, in einem Dilemma stehen: zwischen dem Nachstreben einer Tugend, die die reine Form des Guten, ohne Inhalt, ist oder ein Vermögen (potentia), welches aber nimmer in Wirklichkeit (actus) übergehen darf, weil es sobald sich in Relativitäten verläuft; und eines Wirklichen — das sinnlich Angenehme, — das aber, als relativ, nicht gut ist.

Ohne es selbst zu merken — denn das ist das Dritte, was wir in Beziehung auf die Xenophontische Darstellung zu bemerken haben, dass ihr alles Bewusstsein ihres wissenschaftlichen Standpunctes, sowie der Forderungen an ein wissenschaftliches Ganze abgeht. Was den letztgenannten Mangel oder die wissenschaftliche Form bei der Xenophontischen Darstellung im Allgemeinen angeht, werden wir weiter unten darauf zurückkommen. Hier bemerken wir nur, dass weder Xenophon selbst, noch sein Socrates jemals die leiseste Ahnung verräth von den bei der Lehre des Letztgenannten zurückbleibenden Schwierigkeiten. Im Gegentheil sind Beide unermüdlich in ihren Versicherungen, eine Ansicht von ganz entgegengesetzter Art, als die Sophistische, von einem ganz anderen und absoluten Guten gelehrt und vindicirt zu haben, so dass also nicht nur Socrates selbst, sondern, was noch merkwürdiger erscheint, auch sein Schüler sich über die wirkliche Beschaffenheit seiner Lehre in constanter Irrung befunden hat. Es ist diese naive Unwissenheit, die so auffallend ist, dass sie bei einem Socrates mehreren Historiographen ganz unglaublich erschienen ist und daher zu der Annahme veranlasst hat, Socrates habe mit Absicht die Religiosität und Gesetzgemässheit seinen verderbten Zeitgenossen aus evdæmonistischen Gründen gepredigt.

Wir gehen zu einer, der vorstehenden nach dem Xenophontischen Berichte gemachten Uebersicht des Socratismus entsprechenden, aus Platos Darstellung geholten über, wobei wir in Benutzung der Platonischen Schriften die in dieser Rücksicht oben angegebenen Regeln beobachten; übrigens an einzelnen Puncten Vergleichungen dieser Platonischen Darstellung und der Xenophontischen Auffassung hinzufügend.

Bei einer solchen Uebersicht bemerken wir zuerst eine grosse Einstimmigkeit zwischen den beiden Berichten in Beschreibung und Urtheilen über die Persönlichkeit und die Lehrthätigkeit des Socrates, so wie in Aussagen über die Tendenz und Art der letzten, welche als

Gründe für das Beurtheilen derselben angeführt werden. Hierher gehören nicht nur Platos Urtheile über Socrates am Ende des *Phaedon* und Alcibiades' enthusiastische Lobpreisung im Platonischen *Symposion*. In der Platonischen *Apologie* sagt Socrates von sich selbst, dass er mit dem Wohl und der Verbesserung seiner Mitbürger unablässlich und mit Hintansetzung alles Anderen beschäftigt gewesen; dass er mit Untersuchungen über die Tugend — und nur mit solchen, practischen — sein Leben zugebracht und, in Bezug auf die Erwerbung und den Besitz derselben, auf seine Mitbürger, durch Beispiel und Lehre, prüfend, bestrafend, incitirend gewirkt habe [1]. Ja, er sei in dieser seiner Thätigkeit eine von den Göttern seinen Mitbürgern zugeschichte Gabe, warum sein Tod mehr ihnen, als ihm schaden werde; er betrachte diese seine Thätigkeit als einen von der Gottheit ihm angewiesenen Posten, und als der Wohlthäter Aller verdiene er, statt Strafe, Belohnungen und Ehrenbezeugungen [2]. Worauf stützt nun Socrates solche Ansprüche und Aussagen? Auf seine Lehre und das, was darin den Mittelpunct bilde: dass nicht aus Reichthum Tugend, sondern aus Tugend Reichthum entstehe und alle übrigen Güter; dass es nicht daran liege, zu leben — oder in jedem Falle dem Tode zu entfliehen, — sondern daran, gut zu leben, — dies ist es, wovon er nicht aufgehört habe seine Mitbürger zu überzeugen, wodurch er, anspornend, zu verhindern gesucht habe, dass sie nicht in einen lethargischen Schlummer versänken, aus welchem sie nur durch den Gott erweckt werden könnten [3]. Wenn Reichthum das Gute in den äusseren menschlichen Verhältnissen und Gesundheit das Gute für den Leib ausmache, so sei das Gute der Seele, ihre Tauglichkeit oder Tugend, um so viel mehr werth als die beiden vorgenannten, als die Seele selbst grösseren Werth habe, ihre Bestimmungen von grösserer Bedeutung seien, als der Leib und das Aeussere [4]. Sie, die Tugend, sei in der That das Wohlverhalten des Menschen, durch welches er glücklich nicht nur scheine, sondern wahrhaft sei [5]; das durch

[1] *Apol. Plat.* S. 19 C—D, 23 B, 30 E—31 A, 36 B.

[2] L. c. 30 D, 31 A, 36 D.

[3] L. c. 30 B, 28 B & *Crit.* 48 B, *Apol.* 32 B—33 A, 31 A.

[4] L. c. 30 A & passim; *Crit.* 47 E; in negativen Ausdrücken hiemit ganz übereinstimmend *Gorg.* 477 C: die Schlechtigkeit der Seele ist das hässlichste Gebrechen, also auch das grösste unter allen Uebeln, die es giebt.

[5] *Apol.* 36 D; ausgeführt ist dies im *Gorg.* 507 B. C eben durch die doppelte Bedeutung des *εὖ πράττειν* (vgl. Schleiermacher *Platons Ww.* II, 1 S. 493): *πολλὴ ἀνάγκη* (ἐστι), *τὸν σώφρονα ἀγαθὸν ὄντα, εὖ καὶ καλῶς πράττειν, τὸν δ' εὖ πράττοντα εὐδαίμονα εἶναι;* und auf dieselbe Weise *Rep.* I, 353 D—354 aus derselben doppelten Bedeutung des *εὖ ζῆν*.

welches alles Andere und Sinnliche seinem Werthe nach bestimmt und zu einem Guten werde, während dasselbe, ohne Relation zu der Tugend, in Bezug auf seine practische Bedeutung für den Menschen unbestimmbar, wenn es aber (als ein *anderer* Zweck) der Tugend entgegengesetzt werde, das wirklich Böse werde [1]). Kurz: "zwei Vorbilder sind, wie im *Theætet* gesagt wird, aufgestellt in der Welt, das göttliche der grössten Glückseligkeit und das ungöttliche des Elendes" [2]); und eben dies, dass die Tugend um ihrer selbst willen, nicht nur wegen ihrer Folgen, von Socrates gepriesen werde, wird von Plato als das bei ihm Neue und Eigenthümliche angegeben [3]).

Nach so bestimmten Erklärungen, *dass* die Tugend und die mit ihr verbundene wirkliche Glückseligkeit einerseits, die sinnlichen Vortheile und Genüsse andererseits ihrer practischen Bedeutung nach wesentlich verschieden seien und dass ihr Unterschied eben darin bestehe, dass, während die erstgenannte in sich gut wäre, die letzteren dagegen nur den Gegenstand einer relativen Werthschätzung bildeten, wenn sie aber darauf Anspruch machten, etwas für sich zu sein, ihnen vielmehr Unwerth zukomme: tritt die Frage von sich selbst hervor, *was* denn dieses an sich Gute sei, *welche* die wesentlichen Bestimmungen der Tugend? Es ist begreiflich, dass, je bestimmter die Entgegensetzung des sittlichen und des sinnlichen Zweckes ausgesagt ist, desto weniger haben wir eine Abweichung von der Xenophontischen Darstellung zu erwarten in Beziehung auf den negativen Ausdruck für die Tugend. In der That finden wir diese negative Seite der Tugend, was die Person des Socrates betrifft, anschaulich gemacht in der oben erwähnten berühmten Zeichnung, im *Symposion*, seiner typischen Selbstbeherrschung und seiner Gleichgültigkeit für das Sinnliche bis zu wirklichen Absensen in Bezug darauf [4]); seine Ansicht darüber finden wir, mit noch stärkeren Ausdrücken als bei Xenophon, in den Aeusserungen, dass sogar der Complex aller sinnlichen Vortheile und Genüsse, das sinnliche Leben selbst an sich etwas sittlich Gleichgültiges sei [5]), ja, dass ungewiss sei, ob der Tod nicht das grösste aller Güter sei, als die Befreiung von den sinnlichen Interessen und ein Leben für rein sittliche mit sich führend [6]). Dagegen tritt schon bei diesem Puncte,

[1]) *Apol.* 28 B. ff., 29 B; *Crit.* 48 D; *Gorg.* 470 B—E, 472 E. f. u. a. m. St. wo dies ausgeführt ist.

[2]) *Theæt.* 176 E; vgl. *Phæd.* 83 C—E.

[3]) *Rep.* II, 367 D; vgl. 358 B, D.

[4]) *Sympos.* 218 ff.

[5]) *Apol.* 28 B, 39 A; *Crit.* 46 C—D, 48 B; *Gorg.* 522 E.

[6]) *Apol.* 29 A, 40 C—E, was in der berühmten Darlegung im *Phæd.* 64, wie das Philosophiren ein Verlangen zu sterben sei, ausgeführt ist.

in der Anwendung und in den Consequenzen, eine wesentliche Verschiedenheit von dem Xenophon ein. Ist es mit der Ueberzeugung voller Ernst, dass *nur* der eigenen Tugend und der Vollkommenheit der Seele, aber keinem Aeusseren und Sinnlichen, absoluter Werth zukommt, so könne es uns natürlich nicht erlaubt sein, eine Ausnahme für irgend eine Art des letztgenannten — Aeusseren, Sinnlichen — aufzustellen, und es lasse sich nicht zeigen, dass die Meinung Anderer — die Xenophontische Ehre, der Ruhm — es sei mehr constant, oder ein gewisserer Ausdruck des Rechten wäre, — dass sie also mehr werth sei, beachtet oder als Zweck gesetzt zu werden, — als andere sinnliche Vortheile oder Genüsse [1]).

Es ist leicht zu sehen, wie schon die auf solche Weise *durchgeführte* Anwendung der — nach Xenphons und Platos gemeinsamen Zeugnissen — von Socrates der Tugend beigelegten negativen Seite oder Aeusserung nicht weniger dieser negativen Aeusserung der Tugend selbst oder der sittlichen Selbstbeherrschung einen ganz anderen sittlichen Werth, als bei Xenophon, verleiht, als eben damit auch wesentliche Veränderungen im ganzen practischen Standpuncte des Xenophontischen Socrates und in der Betrachtungsweise der positiven Bestimmungen der Tugend herbeiführen muss. Hier ist nicht länger davon die Frage, den Evdæmonismus nur in seiner unmittelbareren Form und seinen gröberen Aeusserungen vom sittlichen Leben abzuweisen, um die sinnlichen Genüsse, durch eine Hinterthür, in reflectirter und potentiirter Form oder in gewissen feineren Modificationen als höchsten Zweck und Motiv aufzustellen. Im Gegentheil: eben weil im Allgemeinen dem Sinnlichen kein sittlicher Werth zukommt, folgt, dass es auch in jedem besonderen Falle dem sittlichen Willen kein Motiv sein kann. Damit ist denn auch, die sittliche Selbstbeherrschung selbst anbelangend, jede Möglichkeit im Voraus abgeschnitten, derselben oder der Enthaltsamkeit irgend einen sittlichen Werth auf die Weise zu vindiciren, dass sie eine Freiheit gewähre, gewisse sinnliche Genüsse zu wählen oder auf die angemesseuste Weise die Summe solcher zu ordnen. Im Ganzen wiedernm des sittlichen Standpunctes ist, mit dem Angeführten d. h. mit dem Ausschliessen eines *jeden* sinnlichen Objectes als Motiv des Willens, auch der evdæmonistische Standpunct in der Sittenlehre aufgehoben. M. a. W. da das Positive an der Tugend, welches erst die Forderung der Selbstbeherrschung als der negativen Seite derselben ihre sittliche Bedeutung verleiht, nicht mehr in ein *anderes* Sinnliches oder überhaupt in irgend ein Drittes, in

[1]) *Crit* 47 A, 48 A—C.

Verhältniss zu der Tugend selbst Aeusseres, verlegt ist; so ist es eben so klar, dass die Auffassung und Bedeutung der erstgenannten, negativen Seite — der Selbstbeherrschung, — als in der Tugend gegenwärtig oder eine Seite derselben, *nur* aus dieser selbst und ihren eigenen positiven Bestimmungen hervorgehen müssen, als dass eben damit diese positiven Bestimmungen als in sich selbst zureichendes Motiv für die negative Seite d. h. als in sich gut müssen aufgezeigt werden können.

Welche sind also diese positiven Bestimmungen der Tugend oder des Guten, denen die so eben genannte Bedeutung zukommen soll? Bei dem Platonischen Socrates, nicht weniger als bei dem Xenophontischen, macht die erste und allgemeinste dieser positiven Bestimmungen die eines auf das Practische gerichteten oder bei der Praxis gegenwärtigen Wissens aus. Und bei dem Platonischen Socrates ebenso wie bei Xenophon tritt dieses Wissen erstens in seinem formellen Character als solches hervor: es ist die Forderung klarer und nothwendiger Einsicht bei dem Handeln oder der Gegenwart einer Einsicht in der Form des Begriffes bei der practischen Wirksamkeit, und nämlich aus *dem* Grunde — nach beiden Berichterstattern — dass es nur auf solche Weise wahre und widerspruchslose Erkenntniss bei der Tugend gebe oder, in der practischen Anwendung des Wissens, dass nur dem, welcher Wissen besitze, Einsicht beiwohnen könne dessen, wozu ein jedes tauge, nur er frei sei von Missgriffen in Bezug auf wirklich Gutes und Böses, nur ihm Vermögen zukomme, ein jedes zum Guten und Vortheilhaften zu brauchen [1]). Dass aber eine solche Einsicht oder der genannte Character der *Tugend* nothwendig sei — die *practische* Bedeutung des Wissens — beruhe darauf, dass nur mit einem bewussten und absichtlichen Handeln die Freiheit wirklich sei, ohne welche es keine practische Wirksamkeit gebe, und zweitens darauf dass — unter der Voraussetzung, dass der Wille dem Wissen folge — nur so Besinnung und Ebenmass, — im Gegensatz gegen die Masslosigkeit der Begierden, — der menschlichen Thätigkeit beiwohnen oder Gesetzmässigkeit und Schönheit bei dem Menschen und in seinem Handeln zu finden seien, — Bestimmungen, die, nach griechischer Auffassung, im Ganzen (oder im Universum) das Wesentliche und Göttliche ausmachen [2]). — Wir gehen ferner — wiederum an der Hand *beider* Berichterstatter — nur einen Schritt weiter damit, dass, da hier die Frage von einem Wissen ist vom Guten oder von einem sol-

[1]) *Xenoph. Memorab.* III, 9, 14; *Plato Crit.* 47 A—B, vgl. *Apol.* 22 C; *Gorg.* 81 A f.

[2]) S. z. B. *Memor.* I, 2, 22; 3, 8 ff.; II, 3, 4; 5, 7; III, 9, 5; IV, 1, 2—3: 2, 20. 22; 4, 6 ff. 19 ff.; 5, 2 ff.

chen, welches Tugend mit sich führt oder mit Tugend zusammenfällt, dieses Wissen allererst und nothwendig Wissen von mir selbst, Selbsterkenntniss sei. Die nächste Weise für diesen Uebergang oder zu dieser näheren Bestimmung des sittlichen Wissens geschieht mittelst einer unmittelbaren Consequenz oder Anwendung des soeben von der allgemeinen formellen Bedeutung des Wissens Angeführten auf die Tugend oder das practische Wissen selbst: Wissen meiner selbst ist Einsicht davon, wozu ich selbst tauge — d. h. Wissen davon, *dass* und *was* ich weiss, Einsicht besitze — und als solches, um der Erwerbung und des Besitzes der Tugend willen, nothwendig, um mit Gewissheit und ohne Gefahr zu irren meine eigene Tüchtigkeit zu erkennen und beurtheilen und nicht in Beziehung auf dieselbe in Illusionen zu gerathen [1]). Nur in einer mehr von reellem Gesichtspuncte ausgehenden Weise wird, weiter, dasselbe aus einer Betrachtung der Tugend selbst — nämlich in ihrer *allgemeinen* Bedeutung als solche und der Art ihrer Wirklichkeit — geschlossen und gezeigt, insofern alle Tugenden Bestimmungen *der Seele* sind und *Vollkommenheiten* derselben ausmachen: wie Gesundheit die Vollkommenheit des Leibes bilde und das Erlangen derselben durch die Arzneiwissenschaft bedingt sei — und in derselben Weise mit allen anderen Wissenschaften im Verhältniss zu ihren Gegenständen; — so sei auch die Seele das, worauf Tugend und Laster zu beziehen seien, das Wissen von dieser also das Wissen, durch welches die Vollkommenheit der Seele zu gewinnen stehe [2]). *Dieses* Wissen also, *das*, was eine Sorge seiner selbst ausmache und eben damit die Vollkommenheit der Seele zugleich mit sich führe und damit zusammenfalle: dieses sei das einzige, womit sich Socrates beschäftige und welches er lehre [3]).

Durch die letzt angeführte Argumentation ist indessen bei dem Platonischen Socrates auf einmal die Selbsterkentniss nicht nur als das Erste und Nothwendigste bei dem sittlichen Wissen, sondern in der That als das einzige Wissen, das diesen Namen verdiene, aufgezeigt worden und damit zugleich der Uebergang zu einer reellen Bestimmung des genannten Wissens, somit auch der Tugend, gewonnen. Weit davon nämlich, wie bei Xenophon, von dem formellen Begriffe des Wissens, als erster Bestimmung der Tugend, zu den einzelnen und

[1]) *Memor.* III, 9, 6; IV, 2, 25—26; *Apol. Plat* 29 E, 38 A.

[2]) *Crit* 47 B—D, E; vgl. *Charmid.* 165 E ff., 173 E ff.; *Gorg.* 504 D f.: aus dem Gesichtspuncte, dass jede Sache mit Hinsicht auf den Zweck, wozu sie selbst Mittel ist, bestimmt werde.

[3]) *Apol.* 23 D & 30 B, und dasselbe von Xenophon, in seiner Weise, ausgeführt *Memor.* IV, 7, 2 ff.

in Beziehung auf die äusseren Gegenstände gefassten Tugenden, als etwas Vorausgesetztes und Bekanntes, nur mit dem Zusatze: "wohl und schön" thätig sein, unmittelbar zurückzugehen, oder, in Frage von einer gemeinsamen practischen Bestimmung aller Tugenden, bei der formellen der Tüchtigkeit oder der relativen der Nützlichkeit stehen zu bleiben, ist dem Platonischen Socrates erstens, in dem genannten Gegenstande des sittlichen Wissens als Selbsterkenntniss, ein von allen anderen verschiedener Inhalt oder eine reelle Bestimmung desselben Wissens, damit auch ein Motiv für das Wollen, gefunden und angegeben — und nämlich ein solcher Gegenstand und eine Bestimmung, welche nur durch das practische Wissen dem Subjecte da sind und nur ihm zuhören. Zweitens ist es eben dieser Gegenstand, diese Inhaltsbestimmung, die diesem Wissen seine *practische* Bedeutung oder seinen Character, *sittlich* zu sein und eine Seite der Tugend zu bilden, verleihen, — aber als solche auch ausreichen. Mit anderen Worten: in und mit dem Character des sittlichen Wissens, ein Wissen von der Seele zu sein, ist dem Platonischen Socrates eine reelle Bestimmung dieses Wissens, damit auch der, als Wissen bestimmten, Tugend, gegeben; damit aber auch *das* Wissen angegeben, welches sittlich sei und den ersten Character der Tugend bilde — so dass das Wissen, welches den genannten Inhalt nicht hat, nicht sittliches Wissen sei; — kurz, eine reelle Bestimmung des Begriffes des sittlichen Wissens, damit auch ein einheitliches Princip der Tugend und für die weitere Bestimmung derselben gegeben, und nämlich eine absolute Bestimmung und ein absolutes Princip [1]). Hier erst ist der Punct, der wie er das *sittliche* Motiv zum Wissen oder die wirkliche Erklärung, warum die Tugend Wissen sei, und in specie die Erklärung der sittlichen Bedeutung der Selbsterkenntniss angiebt, so auch, in allgemeinem Ausdrucke, die Verschiedenheit des Xenophontischen und des Platonischen Socratismus als einen practischen Grundgegensatz zeigt.

Wir erinnern, um das letzt Gesagte deutlicher zu machen, — und wir folgen dabei nur die Ordnung der Darstellung in der Platonischen Apologie — an das Allgemeine des Socratischen Standpunctes und dessen Aufgabe. Der Anfangspunct dabei ist, nach Xenophon wie nach Plato [2]), ein factisch gegebener, rein practischer Gegensatz: in den Tendenzen und Bestrebungen des wirksamen Subjectes und in der Bestimmtheit desselben in jedem Falle von beiden; die Frage dabei ist

[1]) *Crit.* 47 A — C, vgl. *Apol. Plat.* 22 D, 29 D — 30 A; es ist dies die *Artverschiedenheit* des sittlichen Wissens von allem anderen, auf die Plato so oft, eben in seinen ältesten Dialogen zurückkommt: so *Charm.* 165 E ff., 173 ff.; *Euthyd.* 288 E ff. u. s. w. [2]) *Apol. Plat.* 29 D.

die, von dem practischen Werthe eines jeden derselben oder, in griechischer Ausdrüksweise, davon, mit welcher Lebensart von beiden das wirklich Gute oder die wahre Glückseligkeit verbunden sei. Dass dieses Gute oder die wirkliche Evdæmonie durch das zunächst von der Begierde geleitete Streben, welches als solches zugleich eine Bestimmtheit des Subjectes durch ein demselben Aeusseres, nicht zu erlangen sei: das folgt dem Socrates aus dem Zufälligen und Veränderlichen in allem Solchen, sowohl in sich, als besonders in seinem practischen Werthe betrachtet, und — nach dem griechischen Masstabe der Schönheit sowie des Bewussten und Freien des volkommenen oder glücklichen Lebens — aus der Masslosigkeit der Begierde und der Unfreiheit des Subjectes dabei [1]). Den Gegensatz eines solchen Strebens und Lebens bilde nun das von Tugend d. h. von der eigenen Tanglichkeit des Subjectes oder — von Griechisch-Socratischem Gesichtspuncte — von Besinnung und wirklicher Einsicht, das auf einmal von *inneren* Bestimmungen geleitete und zugleich *regelmässige* Leben, sowie die, von beiden Berichterstattern als die einzig wahre und wirkliche angegebene, Glückseligkeit, welche factisch ein solches selbstwirksames und aus sich selbst bestimmtes Leben begleite oder davon das Product sei, oder um einen modernen Ausdruck anzuwenden, die die Belohnung der Tugend ausmache.

Hier aber entsteht die Frage, *worin* diese, mit der Tugend wirkliche Glückseligkeit eigentlich bestehe, oder m. a. W., *warum* die erstgenannte wahre Glückseligkeit mit sich führe, *was* also bei der Tugend das practische Object oder das eigentlich Nachgestrebte sei. Dass dieses Object in erster Hand die Tugend selbst sei oder die Selbsterkenntniss — und die darauf beruhende sittliche Cultur des Subjects — die erste positive Bedingung derselben oder ihre erste Form und Aeusserung: dies ist auch von Xenophon in sehr bestimmter Weise ausgesagt [2]), sowie auch, dass das grösste Glück darin bestehe, selbst besser zu werden und in dem Bewusstsein davon [3]). Dem ungeachtet bleibt diese Selbsterkenntniss im Verhältnisse zum tugendhaften Wissen im Ganzen dem Xenophontischen Socrates doch immer eine nur besondere, mag auch sein die erste, Aeusserung dieses Wissens im Allgemeinen, und eine solche, die in Vergleich mit dem eigentlichen Zwecke nur ein Mittel bildet, oder die vom Subjecte mittelst der Selbsterkenntniss erworbene Vollkommenheit bleibt, bei dem Streben nach Glückseligkeit, um so zu sagen nur ein Nebenproduct. Als der eigentlich

[1]) *Memor.* I, 3, 11; IV, 2, 22. 34 u. m. St.; *Apol. Plat* 29 D, 30 B; vgl. *Gorg.* 474 D, 476 B, 504 E.

[2]) *Memor.* I, 9, 6; IV, 2, 1. 26 ff.

[3]) L. c, I, 6, 9; vgl. IV, 8, 6.

practische Gesichtspnnct hei der Tugend gilt ihm noch immer, als von selhst klar und axiomatisch, das Ohjective und die Beziehnng des Suhjectes auf dieses oder der practische Effect der Tugend bei Behandlung und Benutzung jenes Objectiven. Es ist diese Voraussetzung, was die Bedeutung des äussersten Zweckes hetrifft: dass dieser ins Aeussere, Ohjective nnd in ein gewisses Verhältniss des Subjectes zu diesem verlegt ist und die daraus folgende, nur formelle Anffassnng, der nur formelle Werth der Tugend und des Wissens, — als *die* Weise des Besitzes und des Nntzens des genannten Aeusseren dem Snhjecte zusichernd, welche von den Mängeln des gedankenlosen nnd zufälligen Geniessens desselhen frei ist: — es sind, sage ich, diese Voraussetznng und diese Auffassnng, welche hei jeder concreten Bestimmung nnd Aeusserung des ethischen Begriffes den Xenophontischen Socrates zn dem Sinnlichen znrückführen oder ihn, Schritt für Schritt, eben zn dem wieder leiten, über welches er seinen sittlichen Standpnnct zu erheben gesucht hatte. So schon hier hei dem sittlichen Wissen als Selbsterkenntniss. Insofern nämlich als der eigentliche Begriff der Tugend oder des practischen Wissens der des Vermögens und der Einsicht in der Behandlung der Dinge ist, so liegt es auf der Hand, dass die vom Xenophontischen Socrates aufgestellte Distinction im Werthe zwischen einem Wissen nnd einer Sorge um die Seele und ihre Ausbildnng, nnd, andererseits, der Tüchtigkeit nnd dem Wissen in Beziehung auf Anderes rein scheinhar werden: die erstgenannten hestehen ehen in den letztgenannten, oder: wo Tüchtigkeit sich findet, *ist* diese auch Tugend — das ist ja ehen ihr Begriff nnd man kann von einer nnsittlichen Tüchtigkeit nicht reden; und: insofern als Selhsterkenntniss irgend einen practischen Effect hesitzt nnd mit sich führt, *besteht* dieser eheu in der Erwerhung nnd dem Besitze des Wissens von den Dingen. Daraus folgt dann natürlich, dass es auf dasselbe herausläuft, wenn man sich directe anf sich selhst, nämlich im Verhältnisse zu Aeusseren, somit *mittelbar* auf dieses, oder *unmittelbar* auf das zuletzt Genannte, die Dinge nnd die Einsicht von ihnen richte [1]), — woher anch die hei Xenophon vor-

[1]) Es ist eben diese angeführte Schwierigkeit eder dieser Widerspruch in Bezug anf die Selbsterkenntniss els ein besonderes Wissen, sebald men bei einer nur fermallen und relativen Bedentnng desselben stehen bleibt, den Plato im *Charmid.* ansgeführt hat: an sich betrachtet wäre die Selbsterkenntniss oder das Wissen ven mir selbst ganz inhaltsleer, es wäre nicht das Wissen ven Etwas, denn das wären eben die anderen Wissenschaften, also anch nicht davon, dass wir irgend einige selchen besässen (167 D, 172 A); *wenn* man aber dennoch annähme, dass es die genannten Wissenschaften in sich fasste oder ein Wissen von dem Besitze derselben wäre, so würde es je nichts Anderes, als eben diese empirischen Wissen-

kommenden Beispiele der Einsicht, welche Socrates lehrte, in der That und in Widerspruch mit dem Principe der *Selbst*erkenntniss, dergleichen empirische Nützlichkeits-anweisungen im Verhältnisse zu den äusseren Gegenständen enthalten [1]). Aber ebenso auch in der That bei der Frage von dem bei Xenophon ursprünglich ponirten Gegensatze in ethischer Hinsicht zwischen der Tugend und den bona fortunæ folgt, dass das Gute nur bedingterweise an der practischen Bestimmtheit des Subjectes und seinem Verhalten (an der *εὐπραξία*) geknüpft ist. Einerseits: kommen dieselben relativen Vortheile dem Subjecte ohne dessen eigenes Zuthun (durch die *εὐτυχία*) zu gute, so wird der practische Effect für dessen Glückseligkeit davon natürlicherweise derselbe; andererseits: irgend etwas, um so zu sagen, *mehr* Gutes oder Gutes *κατ' ἐξοχήν* kann auch durch die *εὐπραξία* demselben nicht zukommen; woher der Xenophontische Socrates auch damit endet, anzuerkennen, dass es etwas dergleichen nicht gebe [2]).

Die vollständige Umkehrung dieser ganzen practischen Anschauungsweise oder dieses Xenophontischen Verhältnisses zwischen Form und Inhalt, Ursache und Wirkung in practischer Hinsicht bildet der Platonische Socratismus. Dieses äusserste Ziel, zu welchem die Tugend und die Selbsterkenntniss, nach Xenophon, verhelfen sollen und um dessen Erlangen er daher, auch nachdem die Tugend und die Selbsterkenntniss selbst schon gewonnen sind, noch immer sich umsieht; dieses Gute par excellence, um dessen Entdeckung unter den Objecten der Blick durch dass Wissen versprochen wird und immer von neuem geschärft werden soll und für dessen Besitznahme die Tugend das Mittel bildet: dieses Ziel und dieses Gute sie finden sich, nach dem Platonischen Socrates, schon in dem Subjecte selbst gegenwärtig und machen eben dessen Bestimmtheit *als* tugendhaft oder weise aus. Es ist dem Platonischen Socrates von sich selbst klar, dass das *sittliche* Wissen, — welches auf einmal das unmittelbare Product und die Actualität der sittlichen Wirksamkeit bildet, — als formell vollkommenes oder die *wahre* Einsicht von meiner Tugend, — näher zum Wissen meiner selbst oder Selbsterkenntniss bestimmt, da die Tugend *meine* Bestimmung ist — eben als solche auch die Einsicht meiner *wahren*

schaften oder die Summe derselben sein (172 B — 174), also in keinem Falle ein von anderem verschiedenes Wissen.

[1]) Z. B. politische Wissenschaften (*Memor.* III, 6); Wissen, zweckmässige Sommer-wohnungen zu bauen (III, 8, 8—10); zu malen und Panzer zu verfertigen (III, 10); ja sogar auch das Wissen von den Gesetzen, weil diese nur die positiven, also auch veränderlich seien (IV, 4, 14); u. s. w.

[2]) *Memor.* III, 8, 3. 8; IV, 2, 13—18; 6, 8—9.

Tugend, und, insofern die Tugend Wissen ist und der Wille der Einsicht folgt, die Gegenwart derselben ausmache [1]), dass also die Selbsterkenntniss mit der Tugend zusammenfalle; es ist ihm nicht weniger selbstklar, dass diese Tugend oder Vollkommenheit der Seele *ihr* Gutes bilde, in Beziehung auf welches alles andere solche nur ein relativ Gutes sei [2]), und dass also die Gegenwart dieser practischen Selbsterkenntniss nicht die Einsicht sei davon, wozu ich, im Verhältnisse zu Anderem, tauge oder Tüchtigkeit besitze, sondern vielmehr davon, wozu alles Andere, im Verhältnisse zu mir, tauge, — von dessen Bedeutung in Hinsicht auf das sittliche Subject. Das ist das Wichtige und Wesentliche in der Platonischen Darstellung, dass, während bei dem Xenophontischen Socrates die Selbsterkenntniss nur darum die wichtigste ist, dass sie bei der Praxis die klare und nothwendige Einsicht des Instrumentes bildet, dagegen, nach dem Platonischen, bei der Selbsterkenntniss oder *dem* Wissen, welches eine Seite der Tugend bildet oder mit derselben zusammenfällt, die Frage von Nichts mehr oder weniger ist, als von einem, im Verhältnisse zu dem Sinnlichen, neuen und von allen sinnlichen Objecten verschiedenen Gegenstand: von einem solchen, in Beziehung auf welchen allen den eben Genannten nur die Bedeutung des Materials der Handlung zukommen kann. *Darum* ist, bei dem Platonischen Socrates, in letzter Instanz die Tugend *Wissen*, weil erst in und mit diesem, wenn es, seinem Inhalte nach betrachtet, zur Bestimmung des Wissens von der Seele übergehe, ein *solches* Object gegeben sei, welches in practischer Hinsicht oder von practischem Gesichtspuncte sich zu jedem anderen verhalte wie die Wahrheit zum Schein oder die Sache selbst zu dem, was sich nur zufälligerweise auf dieselbe beziehe. M. a. W. das *sittliche* Wissen hat nach ihm zu seinem Gegensatze nicht nur, — wie die Gegenwart des *Begriffes* oder die klare und nothwendige Einsicht, — die Unwissenheit; es hat jenes Wissen zu seinem Gegensatze nicht weniger *das* Wissen, welches, mit anderem Inhalte als die Seele oder deren geistige Natur, doch in *sittlicher* Hinsicht Unwissenheit sei. Oder, von subjectiver Seite ausgedrückt, der Zustand des Subjectes, welcher in und mit der Tugend gegeben und gegenwärtig ist — dessen Glückseligkeit — sei nicht die durch diese Tugend gewonnene, bewusste Harmonie und Einheit mit der äusseren Objectivität oder die Tüchtigkeit bei Behandlung derselben — davon sei bei dem Guten nicht die Frage; — sondern der genannte Zustand bestehe in der, in und mit der Tugend selbst

[1]) *Apol. Plat.* 29 D—E.

[2]) L. c. 30 B, 36 C; *Crit.* 47 E; *Sympos.* 216 A, vgl. 157 A & 174 B—C; *Lach.* 187 E f.; so auch *Memor.* I, 2, 3, doch ohne weitere Explication.

gegenwärtigen, Harmonie der Seele mit ich selbst — ihrer Tüchtigkeit für das ihr eigenthümliche Geschäft, wie Plato es ausdrückt, — und damit zugleich mit dem Göttlichen, oder sei das bewusste und absichtliche Behaupten des Postens, auf dem man von der Gottheit gestellt worden ist, — womit übrigens, wie leicht zu sehen, die Religiosität in der Sittlichkeit immanent ist und, ihrer practischen Seite nach, mit dieser, von ihrem höchsten Gesichtspuncte gesehen, zusammenfällt, nicht aber, wie bei Xenophon, als eine, durch andererseitige theologische Doctrinen und Rücksicht auf äussere Belohnungen motivirte, besondere Tugend neben die anderen gestellt wird. Die beiden angeführten Gesichtspuncte oder Seiten der Tugend und Bestimmungen ihres Begriffes — als, in und mit ihrem Character als Wissen von der Seele, in der genannten Weise dem Inhalte nach bestimmt und als ein solcher Zustand oder eine solche Bestimmtheit des Subjectes von Harmonie mit sich selbst und der Gottheit, wie soeben angegeben worden — gehen übrigens für jeden concreten Fall, wenigstens dem Socrates persönlich, in Eins über, in seinem Daimonion: dieser göttlichen inneren Stimme, als in den besonderen Lagen des Lebens leitend und dies nämlich dadurch, dass sie sich als abrathend — als Zustand einer Disharmonie des Subjectes mit sich selbst und mit dem Göttlichen, — bei dem Unrechten äussere, bei dem Rechten aber stillschweigend — als innere Ruhe — sich verhalte [1]).

Mit der angeführten Bestimmung und Bedeutung des ersten positiven Characters oder Seite der Tugend leitet uns dieser Character oder diese Seite von selbst zu den übrigen Tugenden, und unter diesen, nach dem zuletzt Gesagten, zunächst zu der von Religiosität über, als Explicationen oder Ausführungen der erst angeführten: ist im Wissen von der Seele das Princip des sittlichen Lebens gegeben, so *folge* daraus das richtige Verhalten zu allem Anderen — man thut, wie es Plato ausdrückt, in jedem Falle das Gebührende, *τὰ προσήκοντα* [2]) — und die Zusammenfassung dieser übrigen Hauptformen oder Seiten der Tugend bilden das Wohlverhalten, die *εὐπραξία* der Seele, welche erst in dieser Weise von äusseren Glücksgütern, von der *εὐτυχία* wirklich unterschieden werden kann, da deren Mass im Objecte oder dem äusseren Effecte *nicht* liegt [3]). Die unter diesen

[1]) *Apol. Plat.* 31 D. [2]) S. *Gorg.* S. 506 D ff.

[3]) Ausgeführt sind beide die angeführten Puncte — dass der Begriff des Guten der der *εὐπραξία* ist, und dass nur im Verhältnisse zu derselben die sittliche Bedeutung der Objecte bestimmt wird — im *Gorg.* 469 B – E f., 470 D – E, 474 D; 476 E ff. bis zu dem scharfen Gegensatze zwischen dem wirklich Guten und dem in sinnlicher Rücksicht Wünschenswerthen, dass es für den Unrecht Thuenden

Formen der Tugend, über welche, in *den* Platonischen Schriften, zu denen, als Erkenntnissquellen des Socratismus, wir uns hier halten, etwas Näheres sich ausgeführt findet, ist eigentlich nur die der Religiosität, sowie auch bei Xenophon diese vorzugsweise hervorgehoben wird. Da die Religiosität in Xenophons und in Platos Berichten dieselbe Stellung so zum practischen Leben, als zu dem sittlichen Wissen einnimmt, nämlich als eine positive Form oder Seite der Tugend; so ist es natürlich, dass das Verhältniss des sittlichen Wissens und der Religiosität sowohl zu einander, als zum Leben in der einen Darstellung im Ganzen eine vollständige Analogie mit der Auffassung derselben in der anderen darbieten soll. Beide fassen die allgemeine Bedeutung der Religiosität von einer vorzugsweise practischen Seite auf, als eine practische, — bei der practischen Thätigkeit gegenwärtige und dieselbe leitende — Gemüthsart des Subjectes oder als dessen Ueberzeugung, dass es bei seinem Handeln unter göttlicher Leitung stehe; und beide gehen dabei von der Voraussetzung aus, dass das Göttliche das Höchste und Vollkommenste, das Beste sei, und dies eben von demselben practischen oder ethischen Gesichtspuncte aus gesehen, der den Gesichtspunct ihrer hieher gehörigen Betrachtungen im Ganzen bildet. Daher wird auch nach jedem von beiden das Göttliche da gesucht, wo das Gute nach ihrer Auffassung zu finden ist. Für den Xenophontischen Socrates besteht dieses äusserste Gute in einem gewissen Verhältnisse des Subjectes zu der gegebenen und natürlichen Objectivität, welches allerdings im Allgemeinen der Effect der Tugend ist, zu dessen Verwirklichung diese das Mittel bildet, doch so, dass ihr Vermögen dabei seine Grenzen hat. Wie Socrates daher, bei Xenophon, die Gewissheit von den Göttern durch die Betrachtung der Natur, als nach dem Nutzen des Menschen eingerichtet, sucht, so wird aus demselben Gesichtspuncte die practische Bedeutung des religiösen Glaubens und der Religiosität von ihm bestimmt: die Götter sind die, welche besser als alle Andere das genannte Verhältniss zu Wege bringen können, und darauf beruht nach ihm der Werth der Religiosität im Verhältniss zu den übrigen Tugenden: sie wird die, in Betreff ihres Characters formeller Tüchtigkeit allerdings mit allen anderen gleiche, in Bezug dagegen auf ihr Object oder ihren Inhalt von den übrigen Aeusserungen des sittlichen Lebens isolirte Tugend, welche da eintritt, wo man in den schwersten und wichtigsten Lagen

glücklicher ist, Strafe zu erleiden, als ungestraft zu bleiben; — aber dasselbe ist ausgesagt *Apol.* 28 C f., 38 E — 39 B, 39 D; *Crit.* 48 B; *Apol.* 30 D wird in unmittelbarem Zusammenhange mit der Auffassung der Tugend dieselbe als in sich selbst gut dargestellt.

des Lebens sich selbst *directe* nicht helfen kann, und ihr Werth wird, hiermit übereinstimmend, wie der aller anderen Tugenden, relativ [1]), wie wir schon oben gesehen haben. Da, im Gegensatze hiermit, nach dem Platonischen Socrates das Höchste in practischer Hinsicht eben in der Norm für das sittliche Handeln besteht, die in der Natur der Seele selbst und im Wissen davon oder in der Vollkommenheit der Seele, als Wissen von dem wahren Guten, liegt, so wird daher das eben Genannte oder der Inhalt des auf die soeben angeführte Weise bestimmten practischen Wissens das werden, was als Offenbarung der Gottheit zu betrachten ist oder worin man sie zu suchen hat; mein Wissen von mir und meiner sittlichen Vollkommenheit wird somit eo ipso mein Wissen von dem Göttlichen und dessen Gesetzen, — womit folglich die *ganze* Tugend als solche Religiosität wird oder diese nur einen anderen Gesichtspunct für die Tugend bildet, welche darin auf einmal ihren höchsten Werth und den höchsten Ausdruck ihres Characters als gut besitzt[2]).

Dass nun mit diesen inneren Bestimmungen der Tugend, mit der absoluten Bedeutung ihrer selbst und des in ihr gegenwärtigen Guten, die ihr zukommenden *relativen* Bestimmungen nicht negirt sind, ist klar. Im Gegentheil: "wie sollte nicht aus der Tugend, als in sich gut, alles andere Gute und Nützliche folgen?"[3]). Vorzugsweise wird, unter diesen relativen Bestimmungen der Tugend, der Gehorsam für die Gesetze hervorgehoben: theils, ohne Zweifel, wegen der Identification der Sittlichkeit mit dem practischen Wissen und der *Form* des Begriffes, die der Ausgangspunct der Socratischen Sittenlehre bildet, theils auch als Ausdruck der politischen Richtung der griechischen Sittenlehre und der Schönheit oder Ordnung als nach griechischer Ansicht Gesichtspunct par préférence bei Betrachtung des Guten und Göttlichen. Doch gelten auch hierbei dem Platonischen Socrates die positiven Gesetze als ehrwürdig nur in Folge ihrer Verwandschaft mit den ewigen und göttlichen, mit ihren "Schwestern in der Unterwelt"[4]). — Nichtsdestoweniger tritt auch bei diesen relativen Bestimmungen der Tugend dieselbe Grundverschiedenheit zwischen dem Xenophontischen und dem Platonischen Socrates hervor, wie bei den vorher erwähnten inneren, nämlich in Bezug auf die *Bedeutung* der erstgenannten relativen im Verhältnisse zu den innern, sowie zu der Tugend im

---

[1]) *Memor.* I, 1, 6—9; IV, 3, 12; 7, 10

[2]) *Apol* 28 D—E, 21 E, 29 B, 33 C, 39 A—B; *Crit.* 48 B; vgl. *Lach.* 195 C—D; *Gorg.* 511 B, E—512 A; *Phæd.* 64 A ff.

[3]) *Apol.* 30 B.

[4]) S. *Apol* 32 B—E, 35 C; *Crit.* von S. 50; vgl. *Gorg.* 475 A ff.; 503 E—504 D, 505 D—E.

Ganzen. Nach dem Xenophontischen Berichte sind es eben diese relativen Bestimmungen, die in practischer Beziehung die primären und das in Betreff der practischen Bedeutung des Sittlichen Entscheidende werden, so dass dadurch auch die inneren Bestimmungen der Tugend, indem sie unter demselben Gesichtspuncte einbegriffen werden, selbst zu relativen verwandelt werden und endlich die Tugend selbst, ihrem Begriffe und ihrem practischen Werthe nach, relativ wird: das Nützliche ist das Rechte. Dem Platonischen Socrates dagegen sind diese relativen Bestimmungen als solche, in theoretischer und practischer Hinsicht, Folgen: nachdem der Begriff der Tugend in und mit absoluten Bestimmungen entwickelt und ihr Werth abgemacht ist, so lässt sich allerdings *auch* zeigen, dass das Rechte das einzig wahrhaft Nützliche sei.

Beide Berichterstatter stellen dar, wie Socrates — um Xenophons Worte zu gebrauchen — "in der würdigsten und sanftesten Art sein Todesurtheil empfing und aufs schönste dem Tode entgegen ging"[1]. Aber die Weise, in welcher in jeder der beiden Darstellungen dieses Factum mit den genannten Eigenschaften aufgefasst und die Gründe zum angeführten Urtheile angegeben werden, ist schon für sich hinreichend, um beide zu characterisiren und beide als grundverschieden zu zeigen. Bei Xenophon sind diese, von ihm oder von seinem Socrates angeführten, Gründe: dass Socrates fürchtete, bei längerem Leben das Talent in Behandlung und Beurtheilung von Dingen und Personen zu verlieren, welches seine Ehre ausgemacht hatte, und somit, in einem mehr oder weniger schwachen Alter, diese Ehre zu vermindern, und dass er das Alter als düster gefürchtet habe[2]); woher die Grossprecherei des Socrates bei seiner Vertheidigung — welche die Richter reizte — darin ihre Erklärung finde, — es ist dies ein Schluss, den Xenophon macht[3]), — dass Socrates eben damit abgesehen habe, das Todesurtheil hervorzurufen, um so auf einmal die leichteste Todesart zu gewinnen und zugleich seine Ehre zu vermehren[4]), — bei welcher Vertheidigung Socrates übrigens mit einer rachsüchtigen Prophezeiung des Unglückes seiner Feinde endet[5]), dessen Eintreffen der Verfasser der Apologie constatirt[6]). Kurz, das Motiv bei

---

1) *Memor.* IV, 8, 1.

2) *Memor.* IV, 8, 1. 7—8. Die weitläufigere Beschreibung kommt in der, als unächt angesehenen, Xenophontischen Apologie vor, in der That enthält aber das darin Gesagte nichts Anderes, als eine Ausführung des im letzten Capitel der Memorabilien Geäusserten.

3) *Apol. Xen.* 32.

4) *Memor.* l. c.; *Apol.* 9, 22, 27, 31, 33.

5) *Apol.* 27, 30.

6) L. c. 31.

dieser Vertheidigung wäre eben das was Plato eine feige Tapferkeit nennt. — Dem Platonischen Socrates dagegen ist die angeführte Gemüthsruhe und der Grossinn eine Folge davon, dass der Tod etwas sittlich-Indifferentes sei, — bei dem sittlichen Zwecke sei von ihm nicht Frage, — und also von dem sittlichen Menschen nicht zu fürchten [1]), obwohl auch nicht von ihm selbst hervorzurufen, da das Leben ein Posten sei, auf den der Mensch gestellt worden sei [2]), — woraus wenigstens Plato die bestimmte Schlussfolge zieht, dass Selbstmord unsittlich sei [3]). Inwiefern der Tod etwas Uebles sei oder nicht eher ein Gutes könne also mit voller Gewissheit zwar nicht abgemacht werden, doch sei das Letztere das Wahrscheinlichere schon wenn der Tod ein Schlaf ohne Träume wäre, mit dessen Ruhe keine Tage oder Nächte im Leben verglichen werden können, weit mehr aber wenn er, wie glaublich, den Uebergang dazu bilde, ein auf das Gute und Rechte gerichtetes Leben ungestörter als hier zu entwickeln und zu leben, unter dem Schutze derselben Götter, die die ihnen Zugewandten hier geleitet haben [4]). Mit für den sittlichen und religiös gesinnten Menschen erhebenden und ermunternden Ansichten in dieser Richtung schliesst Socrates seine Apologie, unter ausdrücklicher Erklärung, dass jedes Gefühl von Rache gegen die, die ihn gerichtet, fern von ihm sei [5]).

Dass wir aus jedem der beiden, in ihren Grundzügen oben wiedergegebenen Berichten "ein Bild des Socratismus gewinnen" können, d. h. dass dieser nach jedem von beiden zu einem Ganzen zusammengefasst und als eine, — in ihren einzelnen Momenten besser oder schlechter zusammenhängende, — bestimmte practische Weltansicht betrachtet werden kann: dies dürfte aus dem im Obigen dargestellten klar sein. Eben so klar aber geht daraus hervor, dass jedes von diesen Bildern, nicht weniger mit Bezug auf die einzelnen Aussagen, als auf den im Ganzen der Darstellung hervortretenden innersten Geist, eines jeden der Berichte ein wesentlich anderes wird, ja dass beide einander im Ganzen conträr entgegengesetzt sind. Freilich, bestände das eigenthümlich Hervorstehende des Socratismus im Formellen der Begriffsbestimmung oder wäre, wie man es ausgedrückt hat, ein Wissen des Wissens dabei der Hauptzweck: da könnte ohne Zweifel der Versuch gemacht werden, beide Bilder in Eins zusammenzufassen. Ein *solches* Bild aber würde an dem Fehler leiden, *beide* Berichte ge-

[1]) *Apol. Plat.* 28 B. [2]) L. c. 28 D.
[3]) *Phæd.* 61 C—62 C. [4]) *Apol. Plat.* 40 C—41 C. [5]) L. c. 41 D.

gen sich zu haben, also ein *nichtgeschichtliches* oder ein durch Abstraction von dem Geschichtlichen gewonnenes zu sein. Wie viel nämlich die beiden Berichte übrigens von einander differiren; darin stimmen sie, wie aus den Obigen zu sehen ist, vollkommen mit einander überein, den Socratismus als eine — es sei nun philosophische oder unphilosophische — in erster Hand *practische* Weltansicht und als eine solche, wo die Theorie des Wissens um des practischen Zweckes willen entwickelt ist, darzustellen. Indem ich dies behaupte, habe ich die Stelle aus der Platonischen Apologie gar nicht übersehen, auf die Zeller verweist als Beweis davon, dass "das ursprüngliche Motiv seiner (des Socrates') Wirksamkeit das Interesse des Wissens" gewesen sei[1]). Zu der fraglichen Stelle habe ich aber auch die anderen aus eben derselben Apologie gefügt, in denen sich Socrates darüber erklärt, warum ein Wissen zu finden ihm ein Motiv seiner Wirksamkeit gewesen; welcher der Inhalt des Wissens sei, das er suche, und welche die Folge seines Besitzes oder seiner Abwesenheit, sowie welches sein Verhältniss zum menschlichen Leben im Ganzen und welche die Aufgabe des Lebens sei,[2]) — und diese Erklärungen, welche auch in der obigen Uebersicht gebraucht worden sind, haben mich auf das Behauptete geführt. Das Nähere hierbei werden wir übrigens Gelegenheit bekommen, unten in Betracht zu ziehen. Innerhalb der angeführten Uebereinstimmung der beiden Berichte zeigt sich aber die letzte Grundanschauung in jedem von beiden so verschieden, dass sogar wo die Worte gleich lauten oder die einzelnen Ausdrücke dieselben sind, doch die Bedeutung der Sätze durch ihren innern Zusammenhang und ihre gegenseitige Stellung in jedem eine andere wird. Im einen Falle haben wir eine formelle und begriffsmässige oder zur Theorie gebrachte Gestaltung des practischen Lebens oder der Motive des Handelns, mit reflectirtem oder unreflectirtem Verweilen, was den Inhalt von beiden betrifft, bei der empirisch gegebenen Objectivität und der sinnlichen Subjectivität, oder mit anderen Worten einen Evdæmonismus, der dabei in formell-wissenschaftlicher Rücksicht weder seinen eigenen Standpunct consequent beibehalten kann, noch desselben bewusst ist. Im anderen Falle dagegen tritt uns eine totale Reformation der ganzen früheren griechischen Anschauungsweise in denselben Hinsichten ent-

[1]) Zeller l. c. S. 74, die von ihm citirte Stelle ist *Apol.* S. 21 ff., wo Socrates berichtet, wie er, um die Bedeutung des Orakelspruches: Niemand sei weiser (*σοφώτερος*), als er, kennen zu lernen, Prüfungen derer, die für die Weisesten angesehen waren, angestellt habe in der Hoffnung, wirkliche Einsicht bei irgend einem unter ihnen zu finden

[2]) So *Apol.* 22 D ff., 28 D f., 29 E, 31 A, 38 A, u. M.

gegen oder die Grundlegung einer solchen, die, wenn auch nicht zu einem System ausgeführt, doch das Princip eines solchen angiebt, indem sie einen neuen Richtungspunct dem Willen und dem Bewusstsein anzeigt oder eine in dem letztgenannten gegenwärtige, unsinnliche und absolute Objectivität entdeckt und aussagt und, diesem neuen Princip gemäss, eine neue practische Ansicht giebt, welche in allen ihren besonderen Momenten ein zusammenhangendes Ganze bildet. Wenn aber unter solchen Bewandtnissen eine Zusammenbildung der beiden Berichte zu Eins sich unmöglich zeigt; so bleibt, als das andere Alternativ übrig, sich für das Eine oder das Andere als den eigentlich wahren Ausdruck des Socratismus zu entscheiden. Die Gründe, welche, um dabei Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit zu erlangen, gesucht werden können, sind natürlicherweise theils aus dem Zwecke eines jeden der beiden Berichte und dem Standpuncte ihres Verfassers, sowie aus dem geschichtlich constatirten Verhältnisse des Socratismus zu gleichzeitigen bekannten Ereignissen und Erscheinungen und seinem anerkannten Einfluss auf dieselben zu holen, theils, wo möglich, aus dem Inhalte der beiden Berichte selbst.

Oft genug ist, bei der Frage von dem Vorzuge des Plato oder des Xenophon als Berichterstatters in Bezug auf den Socratismus, dieser Frage die Bedeutung oder Wendung gegeben, als wäre sie, was den erstgenannten betrifft, die Frage ob Alles, was in den Platonischen Schriften in des Socrates' Mund gelegt wird, d. h. das ganze Platonische System damit auch von Plato als dem Socrates zugehörig ausgegeben wäre; wenn nämlich dies nicht der Fall sei, so wären, — hat man geschlossen, — die genannten Schriften als Erkenntnissquelle des Socratismus unbrauchbar, weil man das Socratische von dem Platonischen nicht unterscheiden könne. In Bezug auf den Xenophon dagegen hat man die Frage gefasst als eine Frage über seine "Glaubwürdigkeit" oder seinen moralischen Character und seine Wahrheitsliebe im Wiedergeben von Facta [1]. Mit solchen Vorraussetzungen ist die Antwort natürlicherweise eben so leicht, als einfach ausgefallen. Es ist aber leicht zu sehen, dass, wenn das erste Glied des in Beziehung auf die Platonischen Schriften aufgestellten Alternativs von selbst und nach allen geschichtlichen Zeugnissen als unwahr verworfen werden muss und man sich aus solchem Grunde auf das andere angewiesen gefunden hat, dieses für die Entscheidung des in Frage Stehenden: ob der geschichtliche Socratismus bei Plato zu suchen sei und natürlicherweise noch weniger dafür, dass derselbe bei Xenophon

[1] S. z. B. Hermann l. c. S. 331.

sich finde — dass es, sage ich, für die Beantwortung dieser Fragen gerade Nichts beweist, sondern dass höchstens daraus folgen würde, dass es *uns* nunmehr unmöglich wäre, mit Gewissheit etwas über die Erkenntnissquellen des Socratismus zu entscheiden. Es ist aber genau zu bemerken, dass bei gegenwärtiger Frage es eben von dieser Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ein geschichtlich socratisches Element aus den Platonischen Schriften herauszusondern sich handelt. Da nun die gelehrten Forschungen hierin, wie oben gezeigt worden ist, nicht ohne Resultat geblieben sind, so wird die richtige Form der Frage nach dem Vorzuge des Plato oder des Xenophon in Bezug auf den Socratismus die sein, ob die aus den sehr einstimmig als socratisch geschichtliche anerkannten Platonischen Schriften geholte Auffassung und Darstellung des Socratismus, oder die aus Xenophon gewonnene die geschichtlich richtigere ist. Eben so wenig aber handelt es sich hierbei in Bezog auf Xenophon darum, ob dieser, es sei mit Absicht oder ohne dass diese in Betracht gezogen wird, "über wesentliche Puncte des Socratismus positiv Falsches berichtet habe." Davon ist vielmehr die Frage, *was* das Wesentliche im Socratismus sei, ob das in der Xenophontischen Darstellung Berichtete, oder, falls so nicht sein sollte, wie dies mit Xenophons gar nicht geleugneter oder bezweifelter Wahrheitsliebe zu vereinigen und erklären sei.

Mit Hinsicht auf Plato bedarf die Antwort auf die Fragen nach dem Zwecke seiner auf den geschichtlichen Socratismus bezüglichen Schriften und dem Standpuncte des Verfassers nicht vieler Worte. Die Platonische *Apologie* leistet [1]) eine Historik und Characteristik des Socrates und seiner Thätigkeit im Ganzen, und diese werden, wie schon der Titel angiebt und in der Schrift selbst ausdrücklich gesagt wird, aus dem Grunde vorgenommen, um alten und neuen Anklagen zu begegnen [2]). An die *Apologie* schliesst der *Crito* sich eng an, besonders mit Beziehung auf Socrates' Verhalten zu den positiven Gesetzen und der gesetzlichen Ordnung seiner Vaterstadt; und was das Vermögen Platos betrifft, das Philosophische in Socrates' Ansichten, falls etwas Solches sich in ihnen gefunden hat, richtig aufzufassen und wiederzugeben, so kann dieses bei Socrates' weit meist hervorstehendem Schüler um so weniger bezweifelt werden, da er in seinen übrigen Schriften nur zu viel des Philosophischen in den Mund seines Lehrers gelegt hat. — Desto wichtiger sind jene Fragen in Bezug auf Xenophon und seine socratischen Schriften.

---

[1]) Vgl. *Apol. Plat.* 17 B ff.

[2]) *Apol.* 17 C, 18 A ff.

Den Zweck *der Memorabilien*, — die, wie bekannt, nach einer Abwesenheit ihres Verfassers von drei Jahren nach Socrates' Tod und einer Beschäftigung mit ganz anderen und practischen Angelegenheiten verfasst wurden, — hat Xenophon selbst angegeben. Es hat mich oft verwundert, — so beginnt er die genannte Schrift, — durch welche Gründe die Ankläger des Socrates die Athener überzeugen konnten, dass er die Todesstrafe verdiene. Er führt die Anklagepuncte an: Leugnen der Götter des Staats und Verderben der Jugend; und nachdem er in den zwei ersten Capiteln die Gültigkeit eines jeden der beiden gerichtlichen Anklagepuncte geprüft hat, und dies, wie es einem verständigen Manne geziemt, durch Vergleichen derselben mit allgemein bekannten Facta: dem Auftreten und den Thaten des Socrates, wiederholt er seine Verwunderung und zieht aus den Facta, die er angeführt, den Schluss, dass Socrates, statt Strafe, Belohnung verdient hatte, wegen des Nutzens, den er durch That, Beispiel und Lehre seinen Mitbürgern geleistet hatte [1]). *Wie* Socrates in den genannten Hinsichten ins Besondere zu Wege ging und denen, mit welchen er Umgang pflegte, nützlich war, davon will Xenophon das aufzeichnen, dessen er sich erinnert [2]) — und diese Aufzeichnungen bilden die Memorabilia, Gespräche des Socrates bei verschiedenen Gelegenheiten und einzelne, im Gedächtnisse des Xenophon beibehaltene Aussagen desselben und damit zugleich Characterzüge seiner Persönlichkeit, hie und da mit Bemerkungen oder Erläuterungen des Xenophon begleitet, enthaltend. Damit aber ist nicht allein nicht gesagt oder versprochen, dass die Memorabilien alles Wesentliche enthalten werden, was Socrates gelehrt habe, oder besonders das Philosophische seiner Ansicht mittheilen, falls diese etwas Solches in sich fasste; sondern der apologetische Gesichtspunct und Zweck des ganzen Berichtes, und dies nämlich speciell in politischer und positiv-religiöser Beziehung, ist im Voraus angegeben, so was den Inhalt, als die Form desselben betrifft: Xenophon will, — wie der Schluss seiner Schrift zeigt [3]), — mittelst Beispiele dessen, was Socrates in Bezug auf die Religion und die Erziehung der Jugend *wirklich* that und lehrte, und mittelst Vergleichens desselben mit dem ihm in beiden Rücksichten *Aufgebürdeten*, seine in den zwei ersten Capiteln ausgesagten allgemeinen Angaben und Urtheile beleuchten und rechtfertigen [4]). Man

[1]) *Memor.* I, 1, 20; 2, 62—64. [2]) L. c. I, 3, 1. [3]) L. c. IV, 8, 11.

[4]) Schleiermacher findet es sogar wahrscheinlich, dass Xenophon die vertheidigende Form ausdrücklich gewählt habe, damit man ihm nicht zumuthen könne, den ganzen Socrates darzustellen, sondern nur was auf dem Gebiete des Gemüthes und des geselligen Lebens liegend, sich auf jene Anklagen beziehen lasse: *Ueber den Werth des Socrates als Philosophen* S. 295.

könnte hierbei vielleicht anmerken, dass insofern die philosophischen Ansichten eines Philosophen doch den Ausgangspunct bilden, wovon alles Andere nur die Anwendung ausmache und worauf also auch seine religiösen und sittlichen Lehren sich in nächster Hand beziehen (wie das Beispiel *der Sophisten* zeigt), auch eine populäre Darstellung des Socratismus diese philosophischen Principien, falls es solche gegeben, ohne absichtliches Verstümmeln nicht übergeben oder verschweigen könnte. Ich gebe auch die Richtigkeit einer solchen Bemerkung vollkommen zu, wenn nämlich die philosophischen Principien in negativer Beziehung zu der positiven Religion und der Sittlichkeit stehen, weil in dem Falle (wie das oben angeführte Beispiel zeigt) die Darstellung der erstgenannten in ihrer Anwendung auf eben angeführte Gegenstände mit einer negativen Critik von diesen zusammenfällt. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache mit einer Ansicht, wie die des Socrates nach Xenophons Darstellung derselben, deren Verhältniss zu der positiven Religion und der Sittlichkeit ein wesentlich positives war. In solchem Falle mag die Bedeutung der philosophischen Principien auch bei der populären Darstellung dem Philosophen selbst noch so entscheidend gewesen und Spuren derselben mögen dabei hie und da zum Vorschein kommen: irgend einer Entwickelung derselben aber bedarf es gar nicht um in concreten Beispielen zu zeigen, dass die religiösen und sittlichen oder practischen Lehren mit der positiven Religion und der anerkannten Sittlichkeit oder den positiven Gesetzen — der von Xenophon selbst angegebene Zweck seines Berichtes — in Uebereinstimmung gewesen.

Geben wir demnächst zu der Frage nach dem Standpuncte des Xenophon selbst über, insofern daraus sein Interesse und seine Fähigkeit in Beziehung auf den Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung beurtheilt werden können, so mag dieser, mit Berufung auf das, was ziemlich einstimmig eingestanden worden, zunächst negativ damit angegeben werden, dass Xenophon kein Philosoph war. In der That zeugt auch sein ganzer Bericht nicht nur davon, dass er für ein grösseres, nicht-philosophisches Publicum geschrieben, sondern auch davon, dass sein Verfasser selbst auch der ersten philosophischen Forderungen der Darstellung vollkommen unkundig ist. Dieser Mangel an allem philosophischen Bewusstsein und philosophischem Standpuncte zeigt sich — um hier nur das Allgemeinste zu erwähnen — schon durch die Art, in welcher von Xenophon die Bedeutung der bei seiner Darstellung des Socratismus wichtigsten und am öftesten vorkommenden Gegenstände angegeben und bestimmt werden. Nicht nur, dass der Begriff oder eine eigentliche Definition dieser

Gegenstände nirgends entwickelt oder angegeben ist; sondern *das Gute*, *Nützliche*, *Vortheilhafte*, *die Tugend*, *die Weisheit* werden wechselweise, das Eine als das Genus, das Andere als die Art, das Eine als das Mittel, das Andere als der Zweck gebraucht und vice versa; sie werden theils das Eine für das Andere gesetzt, theils aber das Eine durch das Andere erklärt und dieses hinwiederum durch jenes, in einer sich stets im Cirkel drehenden Weise, bei der die Verwirrung nur auf eine Verwirrung des Darstellers oder darauf, dass diesem gar nicht klar gewesen, worauf es hierbei eigentlich ankam, hindeutet. Und nicht weniger bemerkenswerth ist die Art der Darstellung in Bezug auf wirklich philosophische Sätze, die hie und da in dem referirten Raisonnement vorkommen. Das eine Mal wird als Ausgangspunct eines Gespräches irgend eine Kleinigkeit oder Zufälligkeit gesetzt, während dem Fortgange desselben aber kommt, ganz im Vorbeigehen, man sieht nicht woher, ein philosophischer Satz von allgemeiner Wichtigkeit und wesentlichen Consequenzen zum Vorschein, der aber unentwickelt gelassen und eben so schnell, als er herbeigezogen, wieder verlassen wird und überhaupt in einer solchen Weise angeführt, dass diese zeigt, wie der Darsteller selbst keine Ahnung von dessen eigentlicher Bedeutung besessen hat. Ein anderes Mal wird ein solcher Satz als angegebener Gegenstand der Beweisführung des Socrates an die Spitze des Gespräches gestellt; statt des Beweises aber oder der Entwickelung *dieses* Satzes wird etwas ganz Anderes — ein einzelnes Factum o. dgl. — hervorgehoben und aus einander gesetzt, wonach nichtsdestoweniger doch gesagt wird: also legte er dar u. s. w. — das aufgestellte Demonstrandum; was wir durch Beispiele eben aus den Hauptpuncten der Socratischen Lehre zu illustriren im Folgenden Gelegenheit bekommen werden[1]). Und, — was genau zu bemerken ist und das Angeführte für Xenophons Standpunct characteristisch und entscheidend macht, — das genannte Verfahren in seiner Darstellung findet statt ohne dass die geringste Spur in dieser Darstellung davon vorkommt, dass der Erzähler selbst die Befindlichkeit der angeführten Verwirrung und Unordnung merkt; ganz im Gegentheil versichert dieser zu wiederholten Malen, dass der Socrates immer zuerst das *τί ἐστι*, den Begriff eines jeden suchte und bestimmte, sowie, dass er durch seine Methode der Darstellung mehr als irgend ein Anderer überzeugen konnte. War aber Xenophon kein Philosoph, so konnte er auch das Philosophische im Socratismus — falls es etwas Solches

[1]) Uebrigens können einige unter den oben S. 40 Not 1 citirten Stellen als Beispiele angeführt werden.

gegeben — weder auffassen, noch wiedergeben. Dieses ist ein einfaches Corollarium von jenem, oder, wenn man es vielleicht deutlicher finden würde, aus der Umkehrung des selbstklaren Satzes, dass eben in dem Masse als Einer eine philosophische Lehre sich aneignet und wiedergieht, ist er selbst Philosoph — natürlicherweise mit der Ausnahme, wenn er dieselbe vollständig auswendig gelernt hat, was aber mit Xenophon bei dem Niederschreiben der Memorabilien, nach seiner eigenen Erklärung, nicht der Fall ist [1]). Es ist daher in der That nur eine Umschreibung und Verdeutlichung des soeben Gesagten wenn daran erinnert wird, dass es in der Philosophie gar nicht allein auf den Inhalt des Dargestellten ankommt oder dass Philosophie nicht schon da gegenwärtig ist, wenn einige Sätze, die an Philosophie erinnern, hie und da zerstreut, möglicherweise in abgeschwächten Ausdrücken vorkommen; sondern dass bei einer philosophischen Ansicht, auch wenn diese nicht förmlich in ein System *ausgeführt* ist, doch Alles darauf beruht, dass es einen Ausgangs- und Einheitspunct gehe, um den alle die mehr besonderen Aussagen sich gruppiren und durch Beziehung auf welchen sie, sowohl in Betriff ihrer Wahrheit, als ihrer eigentlichen Bedeutung und Ordnung, die nähere Bestimmung und Begrenzung hekommen, so dass jedes Vorheisehen oder jede Verrückung in diesen Hinsichten das Philosophische als solches entweder vernichtet, oder zu etwas Anderem — dem Standpuncte und der wesentlichen Bedeutung nach — verwandelt. Dies gilt, folglich, nicht nur im Allgemeinen auch was den Xenophon betrifft; sondern es hat, in Betracht der Socratischen Darstellung und der ihr eigenthümlichen Methode in ihrem Verhältnisse zu Xenophon und was ihm die Hauptsache war, eine ganz besondere Anwendung. Wie bekannt und einstimmig bezeugt ist, war Socrates' Lehrweise ihrer Form nach inductorisch; er ging, wie Xenophon selbst sagt, von dem Allen Bekannten aus, und seine erste Aufgabe war immer, die einzelnen Fälle unter allgemeine Gesichtspuncte zu fassen, und dabei waren diese einzelnen Fälle gewöhnlich oder fast immer aus dem practischen Leben geholt. Bei Plato — und ebenso bei Socrates nach Platos' Angabe [2]), — ist nun der Zweck dieses inductorischen und analytischen Verfahrens in Bezug auf die gewöhnlichsten, vorzugsweise practischen Gegenstände, womit hesonders seine frühesten, am meisten Socratisirenden Dialoge beginnen, theils Beispiele zu gehen und Uebungen der Begriffsentwickelung und-auffassung anzustellen, welche Socrates in Bezug auf den Gegenstand der Untersuchung als unumgängliche Bedingung für die Erledigung des

[1]) *Memor.* I, 3, 1. [2]) S. *Sympos.* 222 A.

eigentlichen, besonders in den genannten Dialogen ethischen Problems des Gespräches ansieht; theils besteht dieser Zweck darin, durch die in genannter Weise begriffsmässig entwickelten und bestimmten practischen Fragen Analogien für die Lösung des eigentlichen Problems zu gewinnen oder regressiv zu dieser Lösung fortzugehen. Es ist aber genau zu bemerken, dass neben dieser, formell oder reell, vorbereitenden Bedeutung des in Frage stehenden Verfahrens als eines Mittels um das eigentliche Ziel der Unterredung zu erlangen, in und mit demselben irgend eine Classe von Gegenständen oder Angelegenheiten des practischen Lebens unter einen allgemeinen Gesichtspunct gebracht und gefasst *ist* d. h. dass, ausser seinem so eben erwähnten, letzten Zweck, in den Platonischen Dialogen das unmittelbare Resultat desselben in eben der verstandsmässigen Auffassung und Zurückführung des unmittelbar gegebenen Mannigfaltigen des practischen Lebens auf formellen allgemeinen Regeln besteht, welche, nach Xenophons Ansicht, schon den äussersten oder eigentlichen Zweck selbst bilden oder worin dieser schon erlangt, das Nützliche und die Tugend soeben aufgezeigt, gegeben und gegenwärtig sind. Besinnt man dies, dass somit schon durch dieses Formelle der Reduction des Einzelnen und Gegebenen zu allgemeinen Bestimmungen das erreicht ist, was Xenophon verlangte und in dem socratischen Unterrichte suchte und bewunderte, und fügt man noch hinzu, dass die Gespräche in Xenophons Bericht, wie Kierkegaard bemerkt, ohne alle Situation dargestellt sind, aus welcher man zu ihrer näheren Bedeutung schliessen könnte [1]), oder dass dieser Bericht, wie Brandis sagt, eine Art von Memoiren oder Mittheilungen einzelner Unterhaltungen bildet [2]); — nimmt man, sage ich, Alles dies zusammen, so kann man behaupten, dass es sehr wohl ein Mehreres und Philosophisches im Socratismus gegeben, das bei Xenophon höchstens flüchtig angedeutet ist, ohne dadurch den geringsten Eintrag in seine Wahrheitsliebe zu machen. Und man hat dabei nicht einmal von Nöthen daran zu erinnern, wie leicht in der Erinnerung des Berichterstatters einige von ihm nicht- oder halbverstandene Zusätze zu dem Referirten haben wegfallen können, wie durch Hinzufügen oder Wegnehmen einiger Wörter, ohne seine Absicht oder sein Wissen, etwas Unvollendetes sich zum abgeschlossenen Ganzen abrunden, etwas hypothetisch oder analogisch Gesagtes zum Categorischen sich hat verwandeln können, oder wie etwas *ihm* Erzähltes unvollständig aufgefasst oder wiedergegeben sein kann — ob-

[1]) *Om Begrebet Ironi.* S. 11.

[2]) *Gesch d. griech.-röm. Philos.* II, 1, S. 20.

wohl dies Alles doch so natürlich und bald geschehen konnte [1]). — Wenn man aber einerseits in Xenophons Darstellung einen inneren Einheitspunct oder ein leitendes philosophisches Princip bei den Socratischen Lehren vermisst, so giebt es dagegen, andererseits, einen Gesichtspunct, unter dem Xenophon die Socratische Lehrthätigkeit und alle Aeusserungen derselben betrachtet und dargestellt hat; — wie denn, nachdem was Schlosser durch Analyse seiner Schriften gezeigt hat, der Standpunct dieses Schriftstellers im Allgemeinen der des subjectiven Raisonnements ist, welches ausser der *Sache* fällt, und die Aufgabe bei seinen Schriften daher, statt einer rein objectiven Darstellung von Facta, vielmehr darin besteht, die letztgenannten nach gewissen Absichten des Schriftstellers zu deuten oder aus denselben gewisse eigene Meinungen und Maximen herauszuzwängen und jene als Belege und Illustrationen für diese zu gebrauchen [2]). Dieser, nach dem von Xenophon angegebenen Zwecke seiner Darstellung, sowie nach seiner practischen Ansicht den Socratischen Lehren von ihm selbst und nach seinen eigenen Erklärungen auferlegte Gesichtspunct, welcher daher auch bei Darstellung dieser Lehren und als Conclusion aus denselben von ihm stets von Neuem wiederholt ist, ist der der practischen und politischen Nützlichkeit: ein Verhältniss, welches so auffallend in seinem Berichte hervortritt, dass sogar Zeller eingesteht, manche Sätze Socrates' werden nur "gezwungen" auf denselben, als einen dem Socrates selbst ganz "untergeordneten", hingeführt und ihre eigentliche und philosophische Bedeutung trete dadurch in den Hintergrund, wovon Zeller mehrere Beispiele anführt [3]). Aus doppelten Gründen also: weil einerseits weder der Plan und die Anlegung des Xenophontischen Berichtes es forderte, Alles und inbesonders das Philosophische, was Socrates gelehrt haben mag, noch das Vermögen ihres Verfassers es gestattete, das letztgenannte wiederzugeben, dagegen aber das von Xenophon in den socratischen Gesprächen Gesuchte und Bewunderte, um so zu sagen, um einen Grad *früher* hervortritt

[1]) Ja, Zeller geht in dieser Rücksicht noch viel weiter, indem er "zugieht", dass Xenophon manches Gespräch, von dem er blos den wesentlichen Inhalt kannte, selbst erst in dieser bestimmten Form angeführt habe, dass er dabei den philosophischen Gehalt mancher Sätze nicht vollständig erkannt und sie desshalb weniger, als sie verdienten, hervorgehoben hat, und dass er aus demselben Grunde, dann und wann. statt des philosophischen Ausdrucks den populären setzte: dass er m. e. W. die philosophische Bedeutung seines Lehrers bei weitem nicht verstanden habe: *Philos. d. Griech.* II, 1, S. 73, 122—123.

[2]) Schlosser, *Universalhistorische Uebersicht der Gesch. d. alten Welt und ihrer Cultur.* II, S. 146 ff.

[3]) L. c. S. 75 N. 1, 87 N. 4, 123.

und fertig ist, als das eigentlich Philosophische; und weil andererseits von Xenophon selbst ein Zweck bei seiner Darstellung geltend gemacht ist, der dem Hervortreten des Philosophischen, statt zu fördern, vielmehr hinderlich ist und dasselbe verbirgt; — aus diesem doppelten Grunde zeigt sich, dass jedes Wort in dem Berichte Xenophons der Socratischen Denkwürdigkeiten wahr sein kann und ihr Verfasser Alles das geleistet haben, was er zu leisten versprochen, und dass wir dennoch von der wahren philosophischen Einheit und dem philosophischen Gehalte im Socratismus — Alles unter Voraussetzung, dass es solche gegeben — in diesem Berichte so gut wie Nichts finden, dasselbe folglich in *dieser*, in eigentlich philosophischer Hinsicht wesentlich falsch oder entstellt ist.

Zeigt sich somit aus dem Plane und Zwecke des Xenophontischen Berichtes nicht weniger, als aus dem Standpuncte des Verfassers, dass, ohne Verletzung weder des historischen Characters dieser Quelle für die Erkenntniss des Socratismus, welche wir in dem genannten Berichte besitzen, noch der Wahrheitsliebe seines Verfassers die Socratische Ansicht ein Mehreres, als wir in dem genannten Berichte finden, hat enthalten können und besonders ein philosophisches Element, von dem bei Xenophon nur schwache und zerstreute Spuren sich zeigen; so wird die nächste Frage, ob Gründe vorhanden sind, die diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit oder zur Gewissheit verwandeln. Wenden wir uns, um eine Antwort auf diese Frage zu finden, zunächst an Xenophon selbst, so treten dabei gewisse, von ihm vereinzelt referirte Aussagen des Socrates von selbst hervor, welche zuerst in Betracht gezogen werden müssen. Die Memorabilien liefern, wie bekannt, theils ausgeführte Socratische Gespräche, meistentheils sehr besondere zum practischen Leben gehörige Angelegenheiten betreffend und auf Veranlassung von solchen entstanden; theils aber enthalten sie auch, als eine Art von Anhang zu dem Genannten, besonders gegen das Ende, eine Sammlung von Aussagen und Behauptungen des Socrates, die vom Berichterstatter weder in Beweis ausgeführt oder im Zusammenhang mit einander dargestellt, noch zu irgend einer Anwendung gebracht, sondern nur durch ein: "auch sagte er" mit einander verknüpft sind. Und diese kurzen Dicta enthalten zum grössten Theil das am meisten Philosophische in den Memorabilien, obgleich solche Sätze von sehr weitgreifender, wissenschaftlicher Bedeutung auch in genannten Sammlungen in einem sehr bunten Gewebe mit anderen, zum rein practischen Gebiete gehörend, zusammengeführt werden [1]). Dass diese vereinzelten Sprüche nicht so

[1]) So z. B. III, 8, 8 ff.; 9; IV, 6 u. a. m. St.

ohne Einheit und Zusammenhang von Socrates selbst dargestellt sind, ist vollkommen klar. Nicht als ob es meine Meinung wäre zu behaupten, dass jede philosophische Ansicht als solche förmlich in Systeme ausgeführt sein müsste oder gewesen sei. Dass aber neue und dem Darsteller eigenthümliche philosophische Einsichten und Wahrheiten — wie mehrere der in Frage stehenden dem Socrates — entwickelt sein sollten, ohne dass bei dem ersten Entdecker wenigstens ein inneres in seinem Bewusstsein gegenwärtiges ihnen gemeinsames Princip sich fände und in ihrer Darstellung und Erhärtung mehr oder weniger hervorträte, ohne merkbare Veranlassung aus dem Gegebenen, woraus sie erwiesen würden, und Anwendung darauf: das, wage ich zu behaupten, ist nicht allein nicht wahrscheinlich, sondern psychologisch unmöglich, und dies gilt in doppeltem Masse in Beziehung auf Socrates, der immer unterredend philosophirte und dabei von dem Bekanntesten ausging. Hat dies seine Richtigkeit, so wird dadurch die Aufmerksamkeit von selbst auch auf die Sätze von allgemein philosophischer Bedeutung gezogen, welche hie und da in den mehr ausgeführten Gesprächen sich hingestreut finden, und wenn von jenen gilt, dass sie nicht ohne inneren Zusammenhang und Anwendung zum ersten Male vom Erfinder zum Bewusstsein gebracht sein können, so von diesen und aus denselben Gründen, dass sie einen Zusammenhang mit *Gleichartigem* und eine in irgend einem Masse *consequente* Anwendung auf Solches, um dessen Darthun sie wirklich nöthig sind, für ihre Entstehung fordern. In der That zeigen auch mehrere Stellen bei Xenophon Spuren von dergleichen weiteren Entwickelungen und Anwendungen, indem theils bei Darstellungen von mehr philosophischem Gehalte sichtbare Verwirrung und Lücken sich zeigen [1]); theils, nach vorbereitenden oder überwiegend negativen Untersuchungen, — eben wo man die positive Antwort auf die aufgestellte Frage oder die Begriffsbestimmung und eigentliche Erweisung des Gegenstandes der Untersuchung erwartet, — versichert wird, Socrates habe den Unterredenden das Nöthige und Richtige auf das Unzweideutigste gesagt — nur dass wir davon leider Nichts erfahren. In den meisten Fällen aber kommen, wie schon oben angeführt, in den Xenophontischen Darstellung Sätze von philosophischer Bedeutung vor, ohne, es sei in Betreff ihrer eigenen Gültigkeit oder ihrer Anwendung, hinreichend motivirt und noch weniger, ihrer Entwickelung oder ihrem Hervortreten im Bewusstsein nach, aus dem fraglichen Gegenstande erklärlich zu sein.

[1]) So z. B. besonders anschaulich III, 9, 6 ff.; wo die nähere Bedeutung des sittlichen Wissens und dessen Gegensatzes erklärt oder gezeigt warden soll.

Zeigt in solcher Weise schon der Xenopbontiscbe Bericht selbst bis zur Gewissheit, dass es ein Mebreres und nämlich besonders ein philosophisch Mehreres in der Socratischen Lehre gegeben, als was wir bei Xenophon besitzen; so wird dasselbe nur weiter bestätigt, wenn wir demnächst zu einer Betrachtung des Socratismus übergehen in seinen Verhältnissen zu seiner Zeit, deren Ueberzeugungen und Bildung und in seiner Wirkung auf dieselben, sowohl im Allgemeinen, als besonders in philosopbischer Beziehung.

Dass das ganze Auftreten des Socrates für seine Zeitgenossen den Cbaracter von etwas ganz Neuem und Unerhörtem, bis an das Wunderbare grenzend, hatte, und den höchsten Enthusiasmus zu erwecken mächtig war: dies ist von dem ganzen Altertbum einstimmig bezeugt. Es mag in dieser Rücksicht, als vollkommen cbaracteristisch für die Art dieses Auftretens und dessen Wirkung, Alcibiades' Beschreibung von Beidem — zunächst in Bezug auf ibn selbst — angeführt werden. Diese Beschreibung bildet den Anfang der von Alcibiades gegebenen Schilderung des Socrates, welche einen, allgemein als treu geschichtlich anerkannten, Tbeil des Platonischen *Symposion* ausmacht. "Er hat — sagt Alcibiades von Socrates — die grösste Aebnlichkeit mit jenen in den Werkstätten der Bildhauer aufgestellten Silenen, die, wenn sie nach beiden Seiten hin geöffnet werden, inwendig Bildsäulen von Göttern enthalten." Und dieselbe Analogie führt er nachher in Bezug auf des Socrates Reden aus: "von aussen sind sie in solcbe Worte und Redensarten gekleidet, wie in das Fell eines muthwilligen Satyrs. Denn er spricht von Packeseln, von Schmieden, Schustern und Gärbern, und scheint immer durch dasselbe nur dasselbe zu sagen. —— Wenn aber Einer diese Reden geöffnet sieht und in sie eingedrungen ist; so wird er zuerst finden, dass sie vorzugsweise einen innern Sinn haben, dann dass sie ganz göttlich sind, sehr viele Götterbilder der Tugend in sich enthalten." Alcibiades fährt über den Socrates fort: "desgleicben behaupte ich, dass er dem Satyr Marsyas gleicbe, — — jener nämlich bezauberte mit einem Instrumente die Menscben und nocb jetzt den, welcher seine Melodien bläst. Denn diese sind vor allen anderen im Stande zu begeistern und zu zeigen, wer der Götter und ihrer Weibe bedürftig ist, deswegen weil sie göttlich sind. Du aber übertriffst jenen nur um soviel mehr, als du ohne Instrument durch blosse Worte ebendasselbe bewirkst. Wir wenigstens, wenn wir irgend einen Anderen aucb noch so guten Redner andere Reden halten bören, machen uns Keiner, um es gerade heraus zu sagen, etwas daraus. Hört aber Einer dich, oder deine Reden von einem Anderen, auch wenn der Vortragende noch so schlecht ist; so

sind wir, mag sie nun eine Frau hören oder ein Mann oder ein Knabe, darüber ausser uns und begeistert. — — Wenn ich ihn höre, pocht mir das Herz weit mehr als den korybantisch Verzückten und Thränen stürzen hervor wegen seiner Reden. Ich sehe aber, dass auch sehr vielen Anderen dasselbe widerfährt. Hörte ich hingegen den Pericles und andere gute Redner, so meinte ich zwar, dass sie gut sprächen, aber der Art widerfuhr mir Nichts, auch war meine Seele nicht in Unruhe oder unwillig, dass ich mich in einem knechtischen Zustande befände. Aber von diesem Marsyas da bin ich schon öfters in einen solchen Zustand versetzt worden, dass ich meinte nicht leben zu können, wenn ich so bliebe, wie ich wäre. — — — Denn er nöthigt mich zu gestehen, dass, obgleich mir noch Vieles fehlt, ich mich selbst vernachlässige, mit den Angelegenheiten der Athener aber mich abgebe; — — und vor diesem schäme ich mich. Denn ich bin mir bewusst, dass ich nicht widersprechen kann, als ob ich das nicht thun müsste, was er befiehlt, dass ich aber, sobald ich von ihm fort bin, von den Ehrenbezeugungen der Menge hingerissen bin. Ich reisse daher vor ihm aus und fliehe ihn; und wenn ich ihn sehe, schäme ich mich wegen des Eingestandenen. Ja öfters würde ich es gern sehen, er wäre nicht unter den Menschen; geschähe aber dies, so weiss ich recht gut, dass ich mich darüber viel mehr betrüben würde"[1]). — Stimmt nun diese Beschreibung der Reden des Socrates mit dem Berichte des Xenophon ein und lässt sich, wenn "man diese Reden von ihm hört" eine solche Wirkung derselben erwarten? Schleiermacher antwortet auf diese Frage: "hätte sich Socrates nur mit Reden von dem Gehalte und aus der Sphäre beschäftigt, über welche die Xenophontischen Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen, seien sie auch schöner gewesen, bunter und blendender, so begreift man nicht, wie er in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien entvölkert durch die Furcht seiner Gegenwart, und wie sich in der naiven niederländischen Manier des Xenophon die Ermüdung der Unterredner nicht noch stärker ausspricht, als hie und da wirklich geschieht"[2]). Etwas Aehnliches drückt auch Kierkegaard in seiner etwas zugespitzen Weise aus: "man fällt — sagt er in Bezug auf den Xenophontischen Socrates — in die tiefste Verwunderung darüber, welcher Daemon die Athener doch so verhext haben mag, dass sie etwas Gefährliches in diesem Manne sehen konnten; und welche harmonia præstabilita der Tollheit gehört es nicht vollends dazu, dass Plato und die Athener sich darin vereinigen, ei-

[1]) *Sympos.* 215 A—216 C, 221 D—222 A. [2]) L. c. S. 295—296,

nen solcheu geschickten Spiessbürger todt zu schlagen und unsterblich zu macben"[1]). Gegen Schleiermacher bemerkt nun zwar Zeller, dass das Neue und Bedeutende bei den Socratischeu Ausführungen nicbt in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Metbode liege, darin, dass mittelst selbstbewussten Denkens und mit Befreiung von der blinden Auctorität jetzt ausgemacht werden sollte, was vorher nur ununtersuchte Voraussetzung war, worin dem tiefer Blickenden die Ahnung einer neueutdeckten Welt liege; dass die Untersucbnngen der *Sophisten* zu einem guten Theile nocb weit weniger positiven Inbalt hätten (als die Xenopbontiscb-Socratischen) und doch trotz ihrer leeren Spitzfindigkeiten eine elektriscbe Wirkung hervorgebracbt baben; endlich dass das, worauf sicb der von Alcibiades beschriebene Eindruck beziehe, "Nichts Anderes ist als eben die moralischen Betracbtungen, welche bei Xenophon den Inhalt der Socratischen Gespräche ausmachen[2]). Bei dieser Hervorhebung des Formellen und Vergleicbung mit *den Sophisten* ist indessen zweierlei zu erinnern. Erstens, dass von der formellen Virtuosität, der — wirklicben oder scheinbaren — Stärke und den kühneu Sprüngen des Raisonnements und von der hinsicbtslosen Conseqnenz, mit welcber *die Sophisten* in vollem Bewusstsein die Folgen von diesem Raisonnement aussagten und somit die Freibeit des Denkens in negativer und eben dadurcb so viel mehr reizender Beziehung zu allem Bestehenden zur Schau brachten, — dass von diesem Allen, womit *die Sophisten* ihre wunderbaren Wirkungen vorzüglich ausübten[3]), in Xenopbons sicb durcb Kleinigkeiten hinscbleppenden Gespräcben und matter Vertheidigung des Bestehenden gar Nichts findet[4]). Zweitens, dass es, wie Zeller selbst sagt, docb *nicht* das Formelle in Socrates' Reden ist, auf das Alcibiades ibren Einfluss beziebt, sondern eben im Gegentbeil auf ihren Inhalt. Dass dieser Inbalt ein "moraliscber" ist, bemerkt Zeller weiter ganz richtig, nur dass daraus bei weitem nicht folgt, dass es eben *die* moraliscben Betracbtungen waren, welche sich bei Xenophon finden. (Helvetius, z. B. bat Moral geschrieben, Kant aucb: ob daraus folge, dass der Inbalt bei Beiden derselbe war?) Die Sache ist die, dass Alcibiades nicht nur berichtet, *dass* es moraliscbe Betrachtungen waren, sondern auch *welche* die waren, die auf ihn den gewaltigen Eindruck gemacht: die nämlich, um es mit kurzen Worten zu sagen, dass er,

[1]) L. c. S. 11. [2]) Zeller l. c. S. 124, 125—126.

[3]) Man vgl. z. B. Platos Schilderungen *Protag.* 410 D ff. und *Euthyd.* 275 C ff.

[4]) Man sehe z. B. *Memor.* II, 1: wo wirklich wider Gewohnheit bei Xenophon ein Stück Dialectik zu Stande gebracht wird, — nur dass Socrates nicht der ist, der den Sieg davon trägt!

statt um sich selbst zu sorgen, — als Gegensatz dessen — von den Ehrenbezeugungen der Menge hingerissen ist. D. h. Alcibiades schämt sich von dem hingerissen zu sein, was eben als höchstes Ziel bei Xenophon aufgestellt wird, Ehre und Ruhm, allerdings vereint mit Sorge um sich selbst — nämlich als *Mittel* um jene besser zu erlangen. In der That kann auch nicht ohne Grund gefragt werden, ob es wirklich das weitläufig angeführte Auseinandersetzen des Xenophontischen Socrates über Einfuhr, Silbergruben und Staatseinkünfte, sein Beweisen im Allgemeinen, dass nur das Nützliche gut sei und dessen Ausführen in allen Einzelheiten, dass es gut sei, Brot und Fleisch zu essen, dass die Körperpflege viele Vortheile gewähre, dass Sommer- und Winterwohnungen verschieden eingerichtet sein müssen, und ein Waffenschmied den Panzer dem Körper des Tragenden anpassen müsse [1]) u. s. w., oder sogar das rein negative Erweisen der Unwissenheit dessen, mit dem er sich unterredete [2]) — ob, sage ich, dergleichen "moralische Betrachtungen", welche den grössten Raum bei Xenophon einnehmen, geeignet sein würden, das Herz so heftig pochen zu machen, Thränen hervorzulocken, Beschämung über den knechtischen Zustand, in dem man sich befinde, hervorzurufen? Zwar das Fell des Satyrs sammt den Packeseln, Gärbern und Schmieden erblicht man in diesen Ausführungen leicht, aber wo bleiben dabei die Götterbilder? Weder einige solche, noch überhaupt etwas "Inwendiges" steht bei jenen zu entdecken oder irgend "eine neue Welt" zu ahnen, auch wenn sie hie und da von allerlei verständigen Reden begleitet erscheinen.

Was, demnächst, das speciell *philosophische* Verhältniss des Socrates zu seiner Zeit und die Wirkung seines Auftretens in dieser Hinsicht betrifft, so ist es bekannt, sowohl dass die ganze griechische Philosophie nach ihm in einem wesentlich veränderten Character auftritt, welcher im Allgemeinsten als ein Uebergang von dogmatischer zu dialectischer Speculation ausgedrückt werden kann, so wie auch dass die der Socratischen Lehre zunächst nachfolgenden philosophischen Schulen alle von persönlichen Jüngern des Socrates gestiftet sind. Man hat jenes mit der Annahme, dass der eigentliche Socratismus bei Xenophon zu suchen wäre, sehr erklärlich gefunden; in diesem einen der stärksten Gründe für dieselbe Annahme gesehen. Hätte die Lehre schon bei Socrates die Vollendung und Bestimmtheit erlangt,

---

[1]) So *Memor.* III, 6, 5. 12. 13; 8, 3 ff.; 10, 9 ff.; 12, 4; 14, 2 ff.

[2]) L. c. III, 6, 16 ff.; IV, 2, 39: — Stellen, auf welche Zeller hinweist, um die Identität der moralischen Betrachtungen bei Xenophon und im Plat. Sympos. zu erweisen: l. c. S. 124 N. 1.

womit sie bei Plato hervortritt, so wären die sogenannten unvollkommenen Socratischen Schulen unerklärlich und dem Plato bliebe nichts Eigenes übrig [1]). Wir mögen uns um so viel eher zunächst an diese besondere Betrachtung der Socratischen Schulen in ihrem Verhältnisse zum Socratismus wenden, als eben darin, wie eben angeführt, das eigentliche Argument für den Vorzug des Xenophontischen Berichts liegen soll und, ohnedem, die nachsocratische Philosophie ihren Einfluss von Socrates überwiegend *durch* die unmittelbar Socratischen Schulen empfangen hat: wenn z. B. Aristoteles seine Ansicht *nicht ohne* Rücksicht auf Socrates entwickelt hat, so doch noch weit mehr *mit* Beziehung auf Plato. Was nun das oben angeführte Verhältniss betrifft, so ist ohne Zweifel unbedingt anzuerkennen, dass das auf Veranlassung desselben zu Gunsten des Xenophon Angeführte zuzugeben ist, wenn man mit dem von Plato dargestellten Socratismus Alles versteht, was in den Platonischen Schriften von Socrates gesagt wird; wenigstens den letzteren Theil desselben anbelangend ist nämlich axiomatisch klar, dass wenn das ganze platonische System dem Socrates zugehört, gehört dem Plato selbst davon Nichts. Mit Beseitigung einer solchen Voraussetzung dagegen wage ich, die Socratischen Schulen und ihren Zusammenhang mit Socrates' Lehre betreffend, das gerade Gegentheil von der angeführten Ansicht zu behaupten: dass das Entstehen der s. g. unvollkommenen Socratischen Schulen ohne Schwierigkeit aus Platos Darstellung des geschichtlichen Socratismus sich erklären lässt, dass aber das constatirte Verhältniss zwischen diesem und dem Platonismus, wenn Xenophons Darstellung der Socratischen Ansicht das Wesentliche derselben enthielte, wenigstens wie mir scheint so gut wie unerklärlich ist.

Mit Bezug auf die unvollkommenen Socratiker darf, den Socrates betreffend, bemerkt werden, dass dieser, auch nach der Platonischen Darstellung, die als geschichtlich socratisch betrachtet werden kann, kein philosophisches System ausgeführt hat. Er hat in der Lehre von der Begriffseinsicht, als der wahren, die Form für die Entwickelung eines Systems zum Bewusstsein gebracht und angegeben, und er hat weiter in dem practisch-specifischen und absoluten Inhalt, der ihm theils in und mit den angeführten, aus practischen Interessen und in practischer Richtung vorgenommenen formellen Untersuchungen entstand, theils auch in seinem practischen Bewusstsein unmittelbar hervortrat, ein neues Princip eines philosophischen Systems, zunächst allerdings in practischer Form und Beziehung, ausgesprochen oder die

[1]) S. z. B. Hermann l. c. S. 251, 254, 237—258; Zeller l. c. S. 106.

Wirklichkeit in seinem eigenen Innern eines gültigen Principes für ein solches System, in erster Hand zwar für ein practisches, affirmirt. In diesem Inhalte des sittlichen Bewusstseins — der eigentlichen Natur der Seele und dem in ihr gegenwärtigen Göttlichen — ist nun allerdings eine von dem Sinnlichen unabhängige und geistige Realität in pratischer, — von moralischer zu religiöser übergehenden — Bemerkung oder ein unsinnliches und absolutes *practisches* Object von Socrates gefasst und angegeben, sowie dessen Art und Natur, zunächst mittelst formeller und aus dem Character des Wissens, in und mit welchem es aufgefasst werden soll, geholten Bestimmungen insofern von ihm aufgezeigt, dass es mit dem nur Aeusseren und Relativen niemals verwechselt werden kann. Was dagegen den nähern Gehalt oder die Realbestimmungen dieses practischen Objects, sowie dessen allgemeinen Begriff oder eigentliches Sein betrifft; so darf nicht übersehen werden, dass Socrates zu denselben sich "nicht-wissend" verhält oder dass er in Bezug auf dieses bei den populär-practischen Ausdrücken der Gesundheit der Seele und der Gegenwart des Göttlichen in ihr stehen geblieben ist, und dass die einzige in Betreff jener von ihm gemachte Exposition in der nicht-wissenschaftlichen besteht, welche in seiner Person und seiner Wirksamkeit vorliegt, — übrigens einen jeden auf die Forschungen in seinem eigenen und Anderer Innern, mit denen er selbst beschäftigt war ohne doch mit ihnen zu Ende zu kommen, hinweisend. Das Resultat dieser seinen Schülern von ihm angewiesenen Forschungen bilden nun die verschiedenen Ansichten derselben. Diese Socratiker haben dabei alle, mehr oder weniger folgerichtig und gründlich, mit der von Socrates angewiesenen dialectischen Methode ihre Aufmerksamkeit auf das Innere gerichtet um darin ein, zunächst practisches, absolutes Princip zu finden und begriffsmässig zu bestimmen, und jede der eigentlich s.·g. Socratischen Schulen bildet in solcher Weise ein, nach Socrates' Anweisung ausgeführtes, mehr oder weniger vollständiges philosophisches System. Jedes von diesen aber ist mit dem Allen doch Eigenthum des Urhebers desselben: sein Inhalt beruht darauf, was ein jeder bei den Forschungen in seinem Innern fand, wobei in Bezug auf sein Verhältniss zu Socrates Nichts mehr gegeben war, als dass dem, der von dem Geiste des Meisters nicht durchdrungen war oder der mehr oder weniger bei den Aussenwerken stehen geblieben, das Wissen und die in demselben gegenwärtigen ideellen und absoluten Bestimmungen ganz natürlich zu einer blos formellen Bedeutung bei der Auffassung eines mit ihm selbst heterogenen Inhalts und Anwendung auf diesen zurücktreten mussten, es sei übrigens, dass er bei solcher Bewandtniss einen inhaltsleeren Begriffsfor-

malismus, oder einen begriffswidrigen Inhalt vorzugsweise zurückbehielt, oder endlich, dass seine Ansicht ein unphilosophisches Schwanken zwischen beiden wurde.

Wir gehen andererseits zu Plato über und erinnern dabei, dass er nicht nur, nach seinem eigenen Zeugnisse[1]) sowie das des ganzen Alterthums, Socratiker ist, sondern auch einstimmig als der allein vollkommene, *der* Socratiker, im Gegensatz gegen "die unvollkommenen", angesehen worden ist, der im Geiste des Meisters die Wissenschaft weit über die engen Grenzen und Einseitigkeiten ausgeführt hat, in denen sie von seinen Mitschülern aufgefasst war. Und bei dieser Ausführung hat er, wie bekannt, die Untersuchung in allen seinen Schriften an Socrates' Person geknüpft, in dem weit grössten Theil ihn zum Lenker derselben gemacht und in seinen Mund die eigentlich speculativen Resultate derselben gelegt, so dass, wie bemerkt worden ist, mehrere der wichtigsten Platonischen Gespräche ebensosehr der Schilderung dieser Persönlichkeit, als der philosophischen Lehrentwickelung gewidmet sind[2]). Ohne Zweifel mit gutem Grunde hat man in diesem factischen Verhältnisse einen Ausdruck gesehen, einerseits des Dankes und der Verehrung des Plato gegen seinen Lehrer, sowie seiner Anerkenntniss, dass das Beste in seinem geistigen Leben durch Socrates gewonnen sei, daher er die edelsten Früchte desselben ihm als ein Eigenthum, das er nur von ihm entlehnt habe, zurückgiebt, andererseits seiner Auffassung des Socrates als des wahren Philosophen, an dem die wahre Philosophie dargestellt werden müsse[3]). Hält man nun die angeführte Stellung der Platonischen Philosophie und seiner Schriften zu Socrates fest, so dürfte nicht geleugnet werden können, dass dieselbe der Platonischen Ansicht und Darstellung auch eine normative Bedeutung für die innere Wahrheit der Auffassung des Socratismus verliehe. Wenn also auf der einen Seite der Platonismus ohne Frage als eine Erweiterung desselben zu wissenschaftlicher Universalität weit über dessen ursprüngliche Grenzen mit allem Grunde betrachtet wird, so möchte doch auf der anderen Seite, in Bezug auf das Verhältniss zwischen Socratismus und Platonismus, als Regel aufgestellt werden dürfen, dass nichts in den Mund des Socrates von Plato gelegt sein könne, oder in seiner Gegenwart unter seinen Auspicien als Resultat zu Stande gebracht werden, was nicht eine Consequenz seiner Lehre sei, oder wenigstens sein könnte, oder doch in vollem Einklange mit derselben stände. Dem Eindrucke seiner

[1]) *Phæd.* 59 B vgl. mit 58 C.
[2]) Zeller l. c. S. 360 vgl. Schleiermacher l. c. S. 298.
[3]) So Zeller l. c. S. 358, 360—361.

Werke bei seinem unmittelbaren Publicum, welches das Wesen des Socrates noch keinesweges vergessen hatte, hätte Plato wesentlich geschadet, bemerkt Schleiermacher[1]) und ich füge hinzu, seiner soeben angeführten Absicht in Bezug auf Socrates hätte er entgegen gearbeitet, wenn die Rolle, welche Socrates in Platos Schriften spielt, mit dem Bilde, welches seine Zeitgenossen aus dem Leben her von ihm im Sinne hatten, in Widerspruch gestanden.

Zwei Grundzüge aber können, im Allgemeinsten ausgedrückt, als characteristisch für den Platonismus angegeben werden: die Socratische Lehre von den Begriffen und einem höchsten Guten in universell objectiver und metaphysischer Bedeutung, als eine Lehre zugleich von dem absolut Seienden, und den Begriff eines absoluten und von allem Sinnlichen der Art nach verschiedenen Zieles für den Menschen entwickelt und dargestellt zu haben; und es fragt sich also, ob mit diesen Characteren der Platonischen Speculation ihr oben angeführtes Verhältniss zum Socratismus nach der soeben angegebenen Regel für dieses Verhältniss erklärlich sei, falls der letztgenannte in den Xenophontischen Denkwürdigkeiten seinen wesentlich richtigen Ausdruck hätte? Den Zusammenhang zwischen Socratismus und Platonismus setzt Zeller im Formellen bei dem erstgenannten: in dem von Socrates zum Bewusstsein gebrachten Wissen des Wissens, in der von ihm geforderten Begriffsbestimmung als Form und Methode und dem dadurch der Philosophie vindicirten dialectischen Character[2]). Dies und die damit gegebene Möglichkeit der nachherigen Dreitheilung der griechischen Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik ist auch das, worin Schleiermacher die allgemeine philosophische Bedeutung des Socrates setzt und woraus er dessen Einfluss auf die ganze folgende Philosophie erklärt[3]). Ich will nicht bestreiten, dass dieser Ausweg möglicherweise angehen könnte, wenn das angeführte Formelle in der Socratischen Lehre und den Socratischen Gesprächen nach Xenophon wirklich das Einzige oder wenigstens das eigentlich Hervorstehende und Wesentliche oder sogar, wie Schleiermacher will, Alles andere nur des Beispiels wegen angeführt wäre. Allerdings würde Socrates auf diese Weise viel kleiner erscheinen, als wir, hauptsächlich nach Zeugnissen des Alterthums, gewohnt sind, uns ihn zu denken, und das Lob, welches eben in der Rolle liegt, die Plato ihn im Verhältnisse zu seiner Lehre spielen lässt, würde uns insofern übertrieben und unmotivirt vorkommen, als er ja nur das Instrument — um so zu sagen — und das Schema dieser Lehre, aber nicht ein

1) L. c. S. 295. 2) L. c. S. 74, 76 ff., 126. 3) L. c. S. 302, 304 f.

mal den Anfang derselben gemacht oder nur soviel wie die Richtung derselben angedeutet hätte. Aber es fände doch kein Widerspruch statt zwischen diesem nur formellen Socratismus und dem Platonismus. Nun ist aber die Sache die, dass, wie schon bemerkt und gezeigt, der Xenophontische Socrates gar nicht bei dem Formellen stehen bleibt; man mag die Xenophontischen Denkwürdigkeiten, wie man will, lesen, so tritt doch darin die Socratische Lehre als eine wesentlich — oder vielleicht noch richtiger ausschliesslich — practische hervor, womit übrigens nicht geleugnet ist, dass Xenophon selbst nebenbei berichtet, Socrates habe sich mit Begriffsbestimmungen beschäftigt. So ist auch, wie wir am Anfange dieses Aufsatzes gesehen haben, diese Lehre, eben nach Xenophons Berichte, von den ältern Historiographen aufgefasst worden, und erklärt man alles Practische bei Xenophon als nur Aussenwerke, so hat man damit auch ihn selbst als Erkenntnissquelle für den Socratismus aufgegeben. Im Verhältnisse zu den gleichzeitigen practischen Richtungen und Bestrebungen steht dieser Xenophontische Socratismus zunächst und unmittelbar als eine Reaction hervor; schon dadurch aber steht dieser reactionäre Socratismus in bestimmtem Widerspruche mit dem, den Gegensatz zu der Sophistik übrigens gar nicht ausschliessenden, gründlichen und wissenschaftlichen Fortschritte des Platonismus. Dem Xenophontischen Socrates ist es wesentlich darum zu thun, die Gültigkeit religiöser und bürgerlicher Gesetze — wobei er mit Gesetzen immer die positiven, gegebenen versteht [1]) — wiederherzustellen, und diese, wie Xenophon nicht undeutlich verstehen lässt [2]), im Gegensatze zu *den Sophisten* ausgeführte Richtung des Socrates gehört zu dem, was jener bei diesem vorzüglich bewundert. Der Xenophontische Socrates bleibt aber bei der Frage von dieser Gültigkeit nicht, wie die vorhergehende Zeit, bei dem Herkömmlichen als solchen stehen. Im Gegentheil: dieser Socrates besitzt sowohl die formelle Bildung seiner raisonnirenden Zeit, als er deren Forderung von Theorie und Beweise dessen theilt, was Anspruch darauf machen soll, zu gelten. Nicht nur also, dass er, ganz so wie *die Sophisten*, sich eben damit beschäftigt, für das Rechte Gründe zu finden und es dadurch zu bestimmen — obwohl in einer mit der ihrigen entgegengesetzten Richtung; — sondern auch die Motive und Principien seiner Beweise und damit auch die Art der Beweisführung sind bei ihm ganz dieselben wie bei *den Sophisten:* derselbe subjective Gesichtspunct, dieselben sinnlichen Vortheile oder derselbe Nutzen, welche von diesen gegen das Her-

1) S. z. B. *Memor.* IV, Capp. 3 ff.

2) S. z. B. *Memor.*, III, 8; u. a. a. St.

kömmliche aufgestellt waren, werden hier für dasselbe geltend gemacht. Aus dieser principiellen und formellen Identität mit *den Sophisten*, die somit den Xenophontischen Socratismus characterisirt, folgt aber, dass auch das Ausführen des Beweises aus den Principien ebenso wenig in diesem, als bei jenen, eine Entwickelung der Sache selbst in ihrer Nothwendigkeit oder ihrem Begriffe ist, sondern, ganz wie bei *den Sophisten* selbst, eine Sophistik, die aus gewissen relativen Bestimmungen der Tugend, der Religion, der Gesetze oder Verhältnissen derselben zu dem Subjecte ihren Werth abzumachen sucht. Und es folgt, was den Gehalt betrifft, weiter, dass weil der Beweis von der genannten Art ist, das Resultat desselben, — es mag in den Worten positiv oder negativ für die Nützlichkeit des Gegebenen lauten, — für die Sache selbst immer negativ ausfällt, indem dieselbe — eben dieses Gegebene in Gesetzen u. s. w. — damit, wieder wie bei *den Sophisten*, von einer absoluten Bedeutung zu der relativen eines Mittels für die Absichten des Subjectes heruntergesetzt ist. Daher auch, wie wir oben sahen, Socrates von Hegel u. A. nur als eine Fortsetzung der mit *den Sophisten* begonnenen Richtung betrachtet worden ist, und Zeller, obwohl er dem Formellen bei Socrates zufolge eine neue Periode der griechischen Philosophie mit ihm beginnen lässt, doch, was den ethischen Gehalt seiner Lehre betrifft, diese nur im Resultat, nicht im Princip und in der Beweisführung von der Sophistischen Moralphilosophie unterschieden ansieht [1]).

Ist es nun, — ich wiederhole die Frage, — gereimt, einen solchen Socrates die Rolle spielen zu lassen, die ihm, persönlich und als Representant der Wissenschaft, von Plato zugetheilt ist; wäre er in dieser Rolle seinen Zeitgenossen erkenntlich, wäre dies eine Lobpreisung? Es wäre ja das gerade Gegentheil davon, es wäre nicht ein von Plato seinem Lehrer errichtetes unvergängliches Ehrendenkmal, sondern eine durchgeführte Satire auf ihn zu schreiben, wenn dieser bei Plato "gottbegeisterte Diener des Apollo" in der Wirklichkeit der bei Xenophon innerhalb der Relativität Gebundene und in die Sorge um den sinnlichen Nutzen, in der ganzen Mannigfaltigkeit des Details desselben, Versunkene gewesen. Und nicht nur dies. Man erinnere sich nur wie eben Socrates selbst, schon in Plato's frühesten Dialogen — einem *Euthyphron*, *Gorgias* u. A. — in der schärfsten Polemik auftritt gegen Sophistische Ansichten in Moral und Religion, Ansichten, die zum Theil beinahe wörtlich mit den von Socrates bei Xenophon ausgesprochenen übereinstimmen; wie derselbe Socrates in

[1]) L. c. S. 102.

späteren Platonischen Schriften — einem *Phaedon*, *Philebus*, *de Republica* — in einem für die unvollkommenen Socratiker eben so vernichtenden Streite gegen dieselben einbegriffen ist, insofern sie sich gegen die Sophistik hinneigten. Es wäre also dem Plato nicht genug gewesen, dem Socrates eben den Gegensatz dessen in den Mund zu legen, was er wirklich gelehrt hatte und eben dadurch die Blössen desselben in recht hellen Tag zu stellen; mit raffinirter Grausamkeit und überladenem Hohne hätte er den Socrates selbst directe sich selbst vernichten lassen. Ist das auf irgend eine Weise mit Plato's sonstigen Aeusserungen über seinen Lehrer vereinbar?

In ganz anderem Verhältnisse und in viel näherem und mehr positivem Zusammenhang, als dem von Schleiermacher und Zeller angenommenen, zeigen sich dagegen der Socratismus und der Platonismus, damit auch jener von viel wesentlicherer Bedeutung für diesen, wenn die Socratische Lehre nach Plato's Berichte aufgefasst wird. In den Platonischen Schriften, die wir, einstimmigen Zeugnisse der gelehrten Forschung zufolge, als Ausdruck des geschichtlichen Socratismus betrachtet haben, treten uns, wie wir auch durch die oben gelieferte Uebersicht gesehen haben, die oben angegebenen Grundzüge der Platonischen Ansicht von einem unsinnlichen und absoluten Guten als ein höchstes practisches Ziel entgegen. Wahr ist, dass die Gültigkeit, so wie die nähere Bestimmtheit dieses Guten in den genannten Schriften nur durch Hinweisung auf allgemein practische Verhältnisse aufgezeigt sind, nicht wie in Plato's späteren, durch genauere analytische Betrachtung der Natur der Seele und ihrer Kräfte, aus diesen gerechtfertigt und deducirt; und ebenso dass dieses Gute, als ein von allem Sinnlichen unabhängig Reales, nur von practischer Seite und in practischer Bedeutung aufgefasst ist, und also directe als die Realität einer geistig-practischen Natur und geistig-practischer Bestimmungen der Seele und daneben, indirecte, als eine Gegenwart des Göttlichen in dieser hervortritt, noch nicht in allgemein metaphysischer Bedeutung. Diese Verschiedenheiten aber mit der Platonischen Ansicht, welche übrigens mit Aristoteles' Angabe [1]) über den Umfang von Socrates' Lehre genau übereinstimmen, hindern uns doch nicht, in dieser so aufgefassten Lehre die practische Veranlassung, ja, in practischer Beziehung, die ersten Grundzüge jener Ansicht zu erblicken; wobei übrigens höchst bemerkenswerth ist, dass sowie bei Plato selbst, in Frage von einer über alle sinnliche hinausgebender und geistiger Realität, der erste Beweis und die erste Gewissheit immer aus dem

[1]) *Metaph.* I, 4, 987, a, 30 ff.

practischen Bewusstsein hergeholt sind, so auch die Ideen zugleich die von dem Practischen geholte Bedeutung von Musterbildern (*παραδείγματα*) behalten und die ganze Ideenlehre in letzter Instanz aus dem Gesichtspuncte von dem Guten dargestellt worden ist [1]). Wenn auf diese Weise einerseits ein bestimmter Unterschied zwischen Socratismus und Platonismus zurückbehalten werden kann, so zeigt sich, andererseits, zwischen beiden ein positiver und reeller stetiger Zusammenhang, dieser tritt als eine Entwickelung und Erweiterung jenes hervor. In der That bildet die geschichtliche Socratische Lehre nach den im Obigen für ihre Darstellung gebrauchten Platonischen Schriften aufgefasst, — womit zugleich durch das zunächst Vorbergehende eben dieser Gebrauch, aus allgemeinen und inneren Gründen, gerechtfertigt ist, — eine Vorbereitung für die ersten, vorzugsweise s. g. socratischen Dialoge des Plato, in eben der Weise, wie diese ethischen Dialoge — bis auf *den Gorgias* — selbst die Einleitung zu der Ideenlehre bilden, und erst so erhält die treffende Bemerkung Schleiermachers ihren vollen Sinn, dass, — mit einem bestimmten Unterschiede zwischen beiden, doch — wie überall in dem Socratischen das Platonische, so auch überall in dem Platonischen das Socratische ist [2]).

Ist nun — wie es wenigstens mir scheint — durch das Vorhergehende nicht nur zur Wahrscheinlichkeit, sondern zur bestimmten Gewissheit gebracht, welche die richtige Antwort sei auf die Frage von dem Verhältnisse des Xenophon und des Plato als Berichterstatter über den Socratismus, so darf doch nicht geleugnet werden, dass diese Antwort, insofern sie aus dem bisher Dargelegten hervorgeht, auf Schlüssen von bekannten Facta, die in wesentlichem Zusammenhange mit dem Socratismus stehen, auf die Beschaffenheit desselben selbst, um jene aus ihm erklären zu können, also ab effectu ad causam beruht, nicht aber auf eigentlich und direct geschichtlichen Zeugnissen über die beiden Darstellungen, während doch solche Zeugnisse, um volle und unmittelbare geschichtliche Gewissheit zu gewinnen, im Allgemeinen wünschenswerth und gefordert sind. Auch solche zu Gunsten des Plato sind wir indessen nicht genöthigt ganz zu entbehren; indem wir, merkwürdigerweise, bei keinem Geringeren, als dem Xenophon selbst, Aussagen und Aeusserungen finden, welche eigentlichen geschichtlichen Zeugnissen in genannter Richtung so nahe kommen, wie dies, ohne ausdrücklich den Namen Plato's zu nennen,

[1]) So z. B. *Theaet.* 172 C ff.; *de Republ.* schon v. Anf., besonders L. VI; ich verweise übrigens für die nähere Darlegung des hier Gesagten auf meine *Genetische Darstellung* der Plat. Ideenlehre I (Leipz. 1863) S. 313—316.

[2]) L. c. S. 307.

möglich ist. Solche Zeugnisse bei Xenophon, — deren Betrachtung übrigens nur eine Fortsetzung und Ausführung ins mehr Specielle des oben [1]) über seine Socratische Darstellung Gesagten ausmacht, — sind theils das, was, um so zu sagen, die allgemeinen Rubriken in Xenophons Memorabilien bildet. So lange als Xenophon dabei stehen bleibt, nur seine subjectiven Ueberzeugungen über das, was Socrates geleistet und gewesen, auszusprechen oder allgemeine Angaben über dasselbe — in Beziehung auf Tugend, Gutes, Glückseligkeit u. s. w. — mitzutheilen, kurz: in Angabe des Factum oder des Demonstrandum in Beziehung auf Socrates' Lehre und Person, das erwiesen werden soll, stimmt Xenophon — wie schon aus den oben gelieferten zu sehen ist — oft genug so ziemlich mit Plato überein. Die Differenz tritt dagegen bei der Erweisung — bei den bei Xenophon angegebenen Gründen, berichteten Erklärungen und Bedeutungen u. s. w. — ein, indem dabei, wie schon gesagt, nicht das Angegebene, sondern in der That sehr oft ein *Anderes* von Xenophon oder seinem Socrates geleistet wird Theils aber finden wir in den von Xenophon wiedergegebenen Gesprächen einzelne Sätze solcher Art, dass sie in der That die Bedeutung eines solchen Zeugnisses, wie oben genannt, bekommen, während diese Sätze mit dem Uebrigen bei Xenophon Ausgeführten nicht in einem Stücke zusammen passen wollen. Zeller hat diesen Widerspruch zwischen dem Gelieferten und dem Versprochenen bei Xenophons Bericht im Allgemeinen zugegeben, aber entscheidet sich, mit Berufung auf Xenophons Wahrheitsliebe, dafür, denselben dem Socrates selbst zuzuschreiben[2]). Die vollständige Unmöglichkeit hiervon will ich, an und für sich, natürlicherweise nicht bestreiten, obgleich, wie schon oben angedeutet, es höchst seltsam sein würde und ein schlechtes Zeugniss für Xenophons Fähigkeit, Philosophisches aufzufassen und zu beurtheilen, abgiebt, dass, wenn die in Frage stehenden Widersprüche nicht dem Xenophon, sondern dem Socrates selbst gehörten, jener nicht mit einem einzigen Worte verstehen lässt, dass er etwas von ihnen bemerkt, — seine Ansicht also nur eine Abspiegelung der Socratischen ohne einen eigenen Gedanke wäre, — sondern noch dazu auf eigene Rechnung versichert, es verhalte sich mit Socrates' Lehre und Person so, wie es sich *nicht* verhält. Aber hierzu kommt — und davon ist hier eigentlich die Rede, — dass wir in der Platonischen *Apologie* und im *Crito* eine Darstellung der Socratischen Ansicht besitzen, die das bei Xenophon Versprochene wirklich erfüllt. Dass Zeller das Gewicht, welches

[1]) S. 56 f. [2]) L. c. 103—4.

diesem Umstande für die Entscheidung der Frage zukommt, nicht anerkannt hat, erklärt sich ganz natürlich daraus, dass er, wie aus der so eben citirten und anderen Stellen bei ihm sich zeigt, keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Inhalte des Xenophontischen und dem der genannten Platonischen Schriften findet. Wie sich's damit verhält, haben wir oben gesehen und werden es noten weiter zeigen.

Das Folgende dieser Abhandlung wird das so eben Gesagte zeigen und damit zugleich eine genauere Darstellung der Hauptmomente der Socratischen Lehre liefern. Ich werde also an gewisse Aeusserungen erinnern, die sich in Xenophons Socratischen Denkwürdigkeiten finden, und entweder als des Socrates eigene angeführt werden, oder Aeusserungen des Xenophon über ihn und seine Lehre sind und für diese und ihren Standpunct wesentliche Bedeutung haben; und weiter zeigen, wie diese Aeusserungen mit dem Uebrigen und Ausgeführten bei Xenophon *nicht* im Einklange stehen, dass sie aber in der, in den genannten Platonischen Schriften dargestellten, Socratischen Lehre wesentliche Momente des Ganzen bilden und ihren Gründen, so wie ihrer Anwendung nach entwickelt sind. Was die Ordnung dieser Betrachtung angeht, werde ich diese nach den Hauptmomenten des Socratismus einrichten und also das Gesagte in Bezug auf das Formelle der Socratischen Begriffsentwickelung, auf die Tugend in ihrer ersten positiven und constitutiven Bestimmung als Wissen, auf den Begriff des Guten und endlich auf den der Religion und Religiosität durchführen.

Das bei Socrates in formell-wissenschaftlicher Beziehung Neue und Eigenthümliche besteht, wie bekannt, in der Begriffsbestimmung d. h. in der Forderung und dem Aufweisen, dass allein der Begriff in jedem Falle die wahre Einsicht bilde. In der Entwickelung der Begriffseinsicht oder der Methode des socratischen Philosophirens, — welches immer die Gesprächsform hatte, — hat man gewöhnlich drei Seiten oder Momente unterschieden. Durch *die Ironie* betrachtet Socrates critisch die gegebenen Vorstellungen und erweist, mit der Veränderlichkeit und den Widersprüchen, denen sie unterworfen sind, ihre Unzulänglichkeit um wahres Wissen zu gewinnen; aber diese Ironie wird zugleich *Maieutik* oder geistige *Hebammenkunst*, indem, mit Wegschaffen der zufälligen und beschränkenden Merkmale, die der Vorstellung ankleben, die Aufmerksamkeit des Unterredners selbst mittelst *Induction*, — des dritten Momentes — auf das allgemein Gültige und Nothwendige in der Sache hingeleitet, diese somit in ihrem Begriffe, als dem eigentlichen Wesen derselben, gefasst wird.

Von diesen Momenten finden wir nun bei Xenophon, doch eigentlich nur an zwei Stellen, erstens zwar die Ironie, aber, wie auch

Xenophon selbst ausdrücklich erklärt, nur in rein negativer Anwendung und mit negativ-practischem Zwecke: um den Dünkel eingebildeten Wissens zu züchtigen und zu verwirren und damit eine heilsame Demuth hervorzurufen [1]). Damit aber tritt die Maievtik, deren auch keine Erwähnung bei Xenophon geschieht, ganz zurück oder verschwindet. In demselben Masse nämlich, als das Dialectische bei ihm nur negativ ist, wird das Positive ganz natürlich dogmatisch, oder beide Momente stehen *neben* einander: *nachdem* Socrates den, mit welchem er sich unterredete, verwirrt hatte, sagte er ihm, was er zu wissen brauchte [2]), und bei den Xenophontischen Gesprächen, die gewöhnlich die Form einer Catechisation haben, ist es in der Regel Socrates, nicht der Unterredner, der das Positive ausspricht. — Hierbei könnte indessen bemerkt werden, dass vielleicht eben das Gesagte das geschichtlich Wahre in der fraglichen Hinsicht wäre: mit Xenophon als Leiter könnte man ganz consequent behaupten, dass die nur negative und ad usus practicos ausgeübte Ironie vielleicht die wirklich Socratische sei, die Maievtik dagegen eine Platonische Erfindung — so unglaublich es auch scheint, dass Plato die lebhafte Zeichnung der letzt genannten, als etwas dem Socrates Eigenthümliches, im Anfange *des Theaetet* gegeben oder den Socrates das bis ins Einzelne ausgeführte Experiment im *Menon* machen lassen, wenn darin nichts Geschichtliches läge.

Was dagegen nicht wegraisonnirt werden kann, ist, drittens, die Induction und der mit dieser entwickelte Begriff als Socratisches Eigenthum. Hier haben wir nämlich, ausser Plato, Aristoteles' klares Zeugniss [3]), und Xenophon selbst sagt uns, Socrates habe immer nachgeforscht, was jedes eigentlich *sei* (*τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*), ohne welche Einsicht kein richtiges Urtheil möglich sei; er sei immer damit beschäftigt gewesen, zu betrachten, was die Tugend, das Rechte u. s. w. sei, um somit richtige Erkenntniss darüber beizubringen; er sagte, dass die Dialectik (*διαλέγεσθαι*) vom Bestimmen der Dinge nach ihrer Gattung (*κατὰ γένη*) genannt sei; und er sei bei seinen Untersuchungen immer von dem am meisten Bekannten ausgegangen [4]). — Wie steht es nun bei Xenophon mit der Anwendung dieser methodologischen Regel und mit dem Resultate derselben, der Begriffseinsicht? Allerdings werden von seinem Socrates die einzelnen Momente unter allgemeine Gesichtspuncte gebracht und von solchen aus

---

1) *Memor.* I, 4, 1; IV, 2, 1. 39, wobei die cit. Capp. Beispiele liefern; vgl. IV, 4, 9; *Sympos. Xen.* 5 & 10.

2) L. c. IV, 2, 40.

3) *Metaph.* XIII, 4, 1078, c, 13 ff.

4) *Memor.* I, 1, 16; IV, 5, 12; 6, 1. 13. 15.

bestimmt, und insofern werden sie ohne Frage von ihm begriffsmässig aufgefasst und betrachtet. Aber die Begriffsbestimmung bleibt bei ihm entweder dabei stehen, dass nachdem er gewisse, von selbst klare Sätze über den in Frage stehenden Gegenstand von dem Unterredner sich hat zugestehen lassen, er daraus die eine oder andere *formelle* Bestimmung desselben oder eine Nominal-definition herleitet; oder dabei, dass mit Hinweisen auf die Erfahrung, dem Gegenstande gewisse *relative* Bestimmungen in Beziehung auf dessen practische Zweckmässigkeit gegeben werden (Frömmigkeit oder Verehrung der Götter sei nur dann wirklich, wenn sie gegebenen Gesetzen gemäss geschehe, also: sie bestehe in Erkenntniss des Gesetzlichen in Beziehung auf die Götter; alle Tugend sei Weisheit, weil die, welche das Gute kennen, kein Anderes wählen können; ein gutes Panzer müsse dem Körper des Tragenden passend sein, weil er andererfalls durch seine Schwere drückend wäre; u. s. w.[1]). Der Begriff der Sache aber kommt in keinem Falle von beiden heraus, *was* sie *sei* wird in dem einen wie in dem anderen nachher ebenso unbestimmt gelassen, wie es vorher war[2]). Im Allgemeinen kommt der Begriff, von dem Gegebenen abgelöst, bei dem Xenophontischen Socrates niemals vor, daher auch dieses, der Wahrheit und der Bedeutung seines Seins nach, niemals durch jenen gemessen oder critisch betrachtet und berichtigt wird, niemals wird in den Memorabilien von Socrates ernstlich in Frage gestellt, ob in diesem Gegebenen als solchem das, was jedes eigentlich sei, wirklich ausgedrückt und aufgefasst sei; sondern, nachdem möglicherweise stattfindende irrige Ansichten über einen Gegenstand widerlegt oder das Einzelne unter einer allgemeinen Bestimmung subsumirt und so als "gültig" bewiesen worden, wird doch was die Sache selbst und ihre Bedeutung betrifft stets auf das Gegebene d. h. auf die Vorstellung als das Feste und von selbst Verständliche zurückgewiesen. Daher sinkt auch bei Xenophon die Bedeutung des Wissens, wie dies in einem höchst bemerkenswerthen Beispiele sich zeigt, von der Bedeutung von Begriffseinsicht des Gegenstandes in seinen nothwendigen und unveränderlichen Bestimmungen zu der des Bewusstseins desselben in dessen factischen Merkmalen oder als factisch herab[3]).

[1]) Beispiele finden sich l. c. III, 9, 4; 10, 9 ff.; IV, 6 u. a. a. St.

[2]) Vgl. Ritter *Gesch. d. Philos* II, S. 59; Brandis *Gesch. d. gr.-röm. Phil.* II, S. 53, der glaubt "dass die Beispiele der Begriffsbestimmung bei Xenophon schwerlich in ursprünglicher Bestimmtheit wiedergegeben sind"

[3]) Gerechtigkeit ist Wissen des Gesetzlichen in Beziehung auf Menschen; aber die Gesetze des Staates können verändert werden? thut Nichts, denn auch z. B. Krieg kann beendigt werden, was dennoch nicht hindert, tapfer zu sein, so lange er dauert: *Memor.* IV, 4, 12 ff.; 6, 6.

Wie dagegen bei Plato der Begriff stets den Zielpunct bildet und wie die s. g. Socratische Methode in allen seinen Dialogen das stehende Schema für den Fortgang der Untersuchung ausmacht und besonders in den ältesten unter diesen Dialogen mit grosser Ausführlichkeit zur Anwendung kommt: braucht nicht nachgewiesen zu werden. Sogar in der Platonischen *Apologie*, mit ihrem besonderen Zwecke als Vertheidigungsrede vor den Richtern, giebt Socrates davon Beispiele und bittet um Erlaubniss, die Art von Rede zu gebrauchen, an die er gewohnt ist [1]).

Nicht so ganz einfach zeigt sich das Verhältniss zwischen dem Xenophon und dem Plato in Betreff des Socratischen Begriffes *der Tugend als Wissens* d. h. in Betreff der practischen *Bedeutung des Wissens* oder seiner Bedeutung in practischer Beziehung nach Socrates. Um dieses Verhältniss der beiden Berichterstatter näher sehen und darlegen zu können, mögen wir den verschiedenen Gründen, aus denen für die Tugend der Character des Wissens von Socrates gefordert wird, und damit auch den besonderen Seiten, die dieser ihr Character in sich fasst, nachgehen.

Dabei haben wir erstens die formell-subjective Bedeutung des practischen Wissens zu bemerken, mit welcher durch das Bestimmen der Tugend oder der Sittlichkeit, Wissen zu sein, der Begriff derselben als der des sittlichen Characters des Subjectes von Socrates ausgesprochen ist, insofern nämlich, als man unter diesem Ausdrucke die Einheit von Bewusstsein und Selbstbestimmtheit oder Absichtlichkeit und von constanter Bestimmtheit und stets actuellem Vermögen des Subjects in Beziehung auf das Gute versteht. Mit Ausdrücken und Vorstellungsweisen, von unserem jetzigen Standpuncte entlehnt, könnte das Aufstellen der angeführten Forderung an die Sittlichkeit oder die so eben erwähnte Art, dieselbe zu bestimmen, vielleicht zunächst mit dem Uebergange des sittlichen Bewusstseins und der sittlichen Bildung von dem Standpuncte der Legalität zu der eigentlicher Moralität gleichdeutig scheinen. Insofern als der Standpunct der blossen Legalität einen niederen Entwickelungsgrad im Auffassen der dem sittlichen Subject zukommenden Freiheit, sowie auch der *practischen* Nothwendigkeit im sittlichen Handeln, als den der Moralität bezeichnet, darf auch nicht geleugnet werden, dass mit der der Tugend beigefügten Bestimmung von Wissen (in der in Frage stehenden formellen Bedeutung) der Character derselben als Moralität gefordert ist. Doch ist der Gegensatz, in welchem die Socratische Lehre durch die ge-

[1]) *Apol. Plat.* 17 C — D.

nannte Bestimmung der Tugend zu der vorhergehenden Auffassung ihrer Bedeutung trat, in der That von noch weiterem Umfange, als der der Legalität und Moralität. Bei der einen sowie bei der anderen von den zuletzt erwähnten Anffassungen der Sittlichkeit geht man nämlich doch von dem Bewusstsein und der Voraussetzung des Subjectes als wenigstens in formeller Bedeutung frei, und ebenso von dem Bewusstsein und der Voraussetzung eines *practischen* Gesetzes aus; der Unterschied zwischen beiden beruht dagegen auf der Ansicht vom Verhältnisse zwischen diesen beiden Seiten, — der der Freiheit und der Gesetzmässigkeit, — der Sittlichkeit als ein äusseres oder inneres. Im Verhältnisse zu diesen entgegengesetzten Ansichten über die Sittlichkeit als Legalität, oder als Moralität, bilden *die* entgegengesetzten Ansichten über denselben Gegenstand, welche die Griechen bei Socrates' Auftreten beschäftigten, eine niedrigere und nur vorbereitende Stufe in der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins. Diese letzt erwähnten Ansichten sagen nämlich nicht nur eine entgegengesetzte Anffassung des Verhältnisses der subjectiven und der objectiven Seite bei der Sittlichkeit aus; sie bezeichnen in der That einen Gegensatz in der Ueberzeugung davon, inwiefern der Begriff des freien Subjectes in irgend einer Weise zu dem der Sittlichkeit gehöre und eine Voraussetzung derselben bilde, oder nicht, und damit auch, inwiefern die Bedeutung der Sittlichkeit selbst oder der Tugend und des Guten im Allgemeinen eine specifisch ethische — eine andere, als die einer Art von physischen Bestimmungen sei. Auf eine anschauliche Art hat Plato im Anfange des *Laches* das den Griechen vollständig Neue in der Einsicht beschrieben, dass Tugend und auf dieser beruhender Vorzug des Subjectes oder "Gutes" nicht allein natürlich gegeben, sondern zugleich Resultate einer von bestimmten Zwecken geleiteten Thätigkeit ist, oder, — wie diese Frage bei den Griechen formulirt wurde und da eine absichtliche Praxis Theorie voraussetzt, — das Neue in der Ansicht, dass die Tugend "gelernt" werden könne und dürfe, und damit zugleich auch die mit einer solchen Ansicht entstehende Verlegenheit gezeichnet sowohl was die Frage betrifft, *was* gelernt zu werden brauche, als in Frage von Lehrern; und mit eben so lebhaften Farben hat er, im Anfange *des Protagoras*, die unerhörte Begeisterung gemalt, welche *die Sophisten* schon dadurch hervorrufen, dass sie, — nur in rein formell-subjectiver Richtung, — *ausgesagt* hatten, dass die Tugend ein Gegenstand des Erwerbes von Seite des Subjectes sei, oder dass sie, um so zu sagen, die Subjectivität in practischer Beziehung entdeckt, die Tugend und das Gute zu einem Eigenthum und einer Bestimmtheit des sich selbst entwickelnden Sub-

jectes gemacht und versprochen hatten, dem dabei entstebenden Bedürfniss Genüge zu leisten oder m. a. W. sicb als Lehrer der Tugend ausgaben.

Es ist diese formell subjective Bedeutung der Sittlichkeit: dass dieselbe wesentlich bewusst, damit practisch oder frei und selbstbestimmt oder eine Bestimmtheit und Vollkommenheit des, in genannter Weise bestimmten und thätigen, Subjectes sei, — wie *wir* es ausdrücken würden: dass die Sittlichkeit von der practischen Gemüthsverfassung und damit verbundener Actualität und Richtung des Willens abhänge: — es ist, sage ich, diese Bestimmung der Sittlichkeit, welche von Socrates ihrer wahren Bedeutung und Bedingnng nach aufgewiesen und mittelst des der Tugend beigelegten Characters des Wissens durchgeführt worden ist, oder, genauer ausgedrückt, mit welcher der Begriff der Sittlichkeit, von formell-subjectiver Seite gesehen, erst von ihm entdeckt und ausgesprochen worden ist, — wobei übrigens aus dem Folgenden klar sein wird, warum er diesen practischen Character der Tugend durch den des Wissens vindicirt hat. Allerdings waren *die Sophisten*, wie schon angedeutet, mit der Hervorhebung der subjectiv-freien Seite bei der menschlichen Thätigkeit dem Socrates vorangegangen, und, mit Berücksichtigung hauptsächlich nur der in Frage stehenden formell-subjectiven Seite seiner practischen Ansicht, könnte man diese insofern mit Hegel als nur eine Fortsetzung der schon von ihnen begonnenen Richtung betrachten. Dabei ist indessen zu bemerken, dass die Socratische Ansicht eben durch das vollständige Durchführen der von *den Sophisten* aufgestellten Forderung oder indem jene Ansicht den der Tugend vindicirten Character, bewusste und freie Thätigkeit oder Einsicht zu sein, näher als *Wissen* bestimmte, schon von der in Frage stehenden Seite betrachtet sich wesentlich von der Sophistik unterscheidet und einen bestimmten Gegensatz derselben bildet. Schon daraus nämlich, dass das Wissen die höchste oder eigentliche Form des Bewusstseins ausmache, — weil weder blos natürlicher Tact und bewusstlose Inspiration, noch die blosse Meinung wirkliche Einsicht der Sache und der Gründe der Handlung ausmachen oder in der Gewalt des Subjectes stehen, was alles nur vom Wissen gelte, — schon hieraus *folge*, dass auch nur die mit Wissen verknüpfte Thätigkeit die höchste oder tugendhafte sei, oder dass nur einer *solchen* bewussten Thätigkeit jene Bestimmungen, absichtlich und selbstbestimmt zu sein, beiwohnen [1]). Dazu aber komme, dass da das Wissen allein dem Besitzer immer zu Gebote stehe und selbst unveränderlich sei, die

[1]) *Men.* 97 C—98 B, 99 C—D.

wechselnde Meinung dagegen komme und gehe, der bewussten und freien Thätigkeit nur mit jenem die Bestimmung von Habitualität zukomme, d. h. dass diese Thätigkeit nur mit Wissen oder als Wissen *Tugend* sei [1]); während dagegen *den Sophisten* die Freiheit mit Willkühr gleichbedeutend wurde und die freie Thätigkeit also höchstens in der Bedeutung von stets gegenwärtiger formeller Fertigkeit Tugend genannt werden konnte. Dass Socrates' practische Lehre, nach dieser ihrer subjectiv-formellen Seite betrachtet, der Sophistik am nächsten steht, ist somit nicht zu leugnen; ebensowenig aber auch, dass schon hier eine Widerlegung der letztgenannten Ansicht durch die Entwickelung des Grundsatzes derselben zu dessen voller Consequenz geleistet ist und das von ihr behauptete practische Bewusstsein und die damit verknüpfte Freiheit als nicht richtige und wahre aufgezeigt.

In Beziehung auf die angeführte Bedeutung des practischen Wissens stimmen die beiden Berichterstatter vollständig überein. Ebenso bestimmt als, — wie Plato es ausdrückt, — die Tugend von Ungefähr sich nicht einstellen könne [2]) und wie nach ihm z. B. die, welche aus Unwissenheit Nichts fürchten, damit weder eine Tugend noch eine menschliche Eigenschaft besitzen [3]); ebenso bestimmt wird bei Xenophon die *εὐτυχία* ganz aus dem sittlichen Gebiete ausgeschlossen, auch wenn sie, dem Inhalte und der Wirkung nach, der *εὐπραξία* — der mit Einsicht ausgeführten Thätigkeit — gleich käme [4]), während er andererseits in dem durch richtige Einsicht bestimmten Vermögen, unabhängig von der Ausübung in besonderen Fällen, die Tugend sieht und findet [5]) und das *ἄφρον* für *ἄτιμον* erklärt [6]).

Die practische Bedeutung des Wissens ist indessen bei Socrates nicht auf diese *formell-subjective* eingeschränkt, die der Sittlichkeit die Bestimmungen einer *freien* oder *practischen* und in dieser ihrer Freiheit *constanten* Thätigkeit des Subjectes oder m. e. W. die Bestimmung, Character desselben zu sein, verleiht. Es kommt ihm, im Gegentheil, nicht weniger, zweitens, die für die Sittlichkeit *reell-objective*

---

[1]) *Gorg.* 504 A f, 506 D. In beiden diesen Noten habe ich Platonische Dialoge citirt, wo das Gesagte, besonders der Unterschied zwischen Meinung und Wissen ausdrücklich ausgeführt ist. Allein der Sache nach findet sich ganz dasselbe und ein Bewusstsein unter Form des Wissens in Gegensatz zu blossem Tact oder Naturanlage oder poetischer Begeisterung (die mit der Meinung gleichgesetzt werden *Men.* 99 D) macht die Forderung für richtige Einsicht und Weisheit oder Tugend aus in der ganzen Darstellung: *Apol.* 21 C ff., sowie *Crit.* 47 A ff.

[2]) *Gorg.* 506 D.

[3]) *Lach.* 197 A—B, vgl. 195 E und *Men.* 99 A; l. c. ex *Apol.* N. 1.

[4]) *Memor.* III, 9, 14. [5]) L. c. III, 1, 4. [6]) L. c. I, 2, 55.

Bedeutung zu, wodurch die Bestimmtheit des Handelns durch das Wissen die Bedingung ausmacht, wesshalb jenes *gut* oder *sittlich* sei, in der Art, dass das Handeln eben dadurch, dass es begriffsmässig ist und *nur* so, der ersten Forderung der Sittlichkeit entspricht oder den ersten Character derselben besitzt. Diese Bedeutung des Wissens für das Handeln steht im nächsten Verhältnisse zu der Art und Richtung der ganzen practischen Weltanschauung der Griechen, welche beide ihren Ausdruck darin haben, dass die Sittlichkeit im Ganzen von den Griechen, so wie von Socrates selbst, zunächst unter dem Gesichtspuncte von *Tugend* aufgefasst und dargestellt wurde. In einer Weltansicht, die von der Auffassung des Göttlichen als eines über die Natur erhabenen und von derselben unabhängigen, damit auch als eines mehr oder weniger rein geistigen und persönlichen Wesens ausgeht, ist auch in der Zusammenfassung der Bestimmungen, in welchen die Vorstellung oder der Begriff dieses Wesens gegenwärtig ist, der Inhalt — oder, in practischer Beziehung, das an und für sich Gute — gegeben, welcher Inhalt im Verhältnisse zu den Menschen in der Form und Bedeutung von göttlichen Gesetzen oder, als von einem persönlichen Wesen herstammend, von practischen Geboten auftreten oder für den Menschen ein absolutes Sollen bildet, welches dem Gehalte oder der Richtung und dem Zwecke nach von allen anderen, blos irdischen und relativen verschieden und diesen conträr entgegengesetzt ist. In Beziehung wiederum zu diesen Geboten oder diesem Sollen tritt dann die Sittlichkeit, von subjectiver Seite gesehen, in der Gestalt des freien Beschlusses hervor, durch welchen das Subject, im Gegensatze zu allen nur endlichen und relativen Zwecken, seinem Willen nach jenem absoluten Zwecke kehrt, und in der Fertigkeit des Subjectes in dieser Richtung, d. h. in der Pflichttreue, mit welcher es diesen Zweck verfolgt und festhält. — Ganz anders wird das Verhältniss nothwendigerweise sein, wo, wie bei den Griechen, das gegebene natürliche, damit auch *als* Natur gefasste, Dasein, als solches, als das einzig Wirkliche, also auch als das Göttliche oder als die Gegenwart und Wirklichkeit desselben ausdrückend und darstellend betrachtet wird, also auch das menschliche Dasein und Leben *als* natürlich unmittelbar ein Feiern dieses Göttlichen oder ein Gottesdienst wird. Was diese Auffassung der Natur bei den Griechen insbesondere betrifft, so blieb sie, wie bekannt, nicht bei der Natur in deren blossen Mannigfaltigkeit von vereinzelten zufälligen Erscheinungen stehen, die Natur oder das Universum wurde im Gegentheil von ihnen als ein Ganzes betrachtet, in welchem dann eben die Bedingungen desselben als eines solchen d. h. die Bestimmungen der Natur oder des Ganzen als bleibende Einheit

nnd Kraft das eigentlich Seiende, Wesentliche nnd Göttliche bilden, so wie die dem Einzelnen einwohnenden, allgemeinen nnd nnveränderlichen Gesetze oder dessen Ordnung, Zusammenhang und Schönheit die unmittelhare Gegenwart nnd Offenbarung von jenem, und es ist eben eine *solche* Naturansicht, von welcher die sittliche einen hesonderen Ausdruck oder die speciell practische Seite bildet, in der Art, dass diese sittliche Ansicht die Anwendung von jener allgemeinen Naturansicht besonders auf den Menschen, als selbst ein Theil der Natur oder des Universum, ausmacht. Was somit das Gute seiner Bedeutung oder seinem Begriffe nach bei den Griechen betrifft, so kann dasselbe, in einer nrsprünglich naturalistischen Weltansicht, kein anderes Sein, als das Gegehene selhst, bezeichnen oder an irgend einen von diesem verschiedenen *Gehalt* gehunden sein, welcher die *Form* einer practischen Nothwendigkeit mit sicb führen sollte. Den Griechen ist es, ganz im Gegentheil, ehen die Form selbst des Handelns von Gesetzmässigkeit, Ordnung und Harmonie oder Schönheit oder die Gegenwart von Gesetz oder Regel hei demselben, die diesem, so wie seinem (an sich gleichgültigen oder zufälligen) Inhalte oder Ohjecte in jedem einzelnen Falle den Character, gut zu sein, verleiht; nnd ehenso werden auch der Gesichtspunct für die Beurtheilung des Guten oder Sittlichen in diesem seinem Character oder die Attrihnte desselben *als* solches *unmittelbar* nicht practische, sondern formell- nnd reell-theorethische — nnd in der Anwendung esthetische: — als des wahrhaft oder wesentlich, *κατ' ἐξοχήν* und also widerspruchslos oder gesetzmässig Seienden, — worans dann auf dessen ethischen Werth eigentlich *geschlossen* wird. Andererseits nnd die Sittlichkeit von suhjectiver Seite gesehen anlangend, findet diese, in voller Uehereinstimmung hiermit, ihren ersten Ausdruck nicht in einer besonderen Richtnng des Willens, in practischem nnd positivem Gegensatze zu einer jeden anderen, sondern sie tritt hervor in dem (metaphysischen oder physischen und graduellen) Gegensatze von einem Mehr oder Weniger der Einerleiheit des Suhjectes in dessen Handeln mit der allgemeinen Natur in ihrem Wirken und Walten, kurz: sie hildet das Vermögen nnd die Tüchtigkeit, in das Ganze einzugreifen nnd das Richtige oder formell Zweckmässige in jedem eizelnen Falle zn ergreifen. Und weil daher bei dieser *Tugend* in erster Hand nicht von einem Wählen zwischen verschiedenartigen practischen Objecten die Frage sein kann, sondern von einem Finden dessen, was allein das practische Ohject in jedem Falle wahrhaft *ist*, und von der Hahitnalität oder Virtuosität, dasselhe zu verfolgen, oder weil die Tugend genau gesprochen nicht eine Angelegenheit des Willens ausmacht; so werden anch die Bestimmnngen, welche der-

selben als solchen zukommen, von den Griechen nicht an den Willen gebunden oder aus diesem hergeleitet. Hierin ist der Erklärungsgrund zu einer, schon oben berührten Wendung der Socratischen Lehre zu sehen, die eben ein Beispiel des Gesagten ausmacht. Obwohl Socrates, wie wir gesehen, die sittliche Thätigkeit als eine in formeller Beziehung nothwendig practische und selbstbestimmte wirklich vindicirt hat, fällt es ihm doch niemals ein, diese Bestimmungen unmittelbar aus der practischen Seite dieser Wirksamkeit oder daraus, dass sie eine Aeusserung des Willens wäre, herzuleiten, sondern sie folgen ihm, die genannten Bestimmungen, mittelbar aus dem bei dem practischen gegenwärtigen theoretischen Momente des Bewusstseins und sind daher auch an die Form dieses Bewusstseins gebunden, *die* Form nämlich, in welcher dasselbe als Selbstbestimmung des Subjectes hervortritt. Was dagegen die eigentlich practische Seite betrifft, so ist es dem Socrates, sowie dem Plato, noch immer ein axiomatischer Satz, dass die Richtung des Willens von der Einsicht rein abhängig ist.

Ihre besondere Anwendung auf das menschliche Leben besitzt diese allgemeine griechische Weltanschauung, ihren concreten Ausdruck und ihre Wirklichkeit diese sittliche Betrachtungsweise in der ursprünglichen Auffassung des Staates und des Verhältnisses des Einzelnen zu demselben bei den Griechen. Insofern der Staat in seinem gesetzmässigen Dasein sowohl die Wirklichheit von Einheit und constanter Regel, als die Existenz von Ordnung und Massbestimmtheit in der menschlichen Wirksamkeit aufzuweisen hat, machte er im Verhältnisse zu der letztgenannten Thätigkeit oder in besonderer menschlich-practischer Beziehung dasselbe aus, was die Natur im Ganzen, und eben in und mit den erwähnten formellen Bestimmungen oder *als* in ihnen fixirt und ausgedrückt, erhielt der Inhalt derselben nicht nur die Bedeutung von positivem und geltendem Rechte, sondern es constituirte dieser Inhalt *das* Rechte als solches oder bestimmte und drückte in jedem Falle die Bedeutung und das Criterium von Rechtem aus. Bis zu der Zeit *der Sophisten* war dem Staate, als dem factischen Einbegriffe und dem objectiven Ausdrucke des in Sitte, religiöser Ueberzeugung und Gesetzen Gegebenen, — daher auch selbst in Analogie mit dem Objectiven im Ganzen, mit der Natur oder als eine Form und eine besondere Aeusserung derselben gefasst, — die Bedeutung so des in genannter Beziehung Natürlichen, als Göttlichen zugekommen. Im Verhältnisse hierzu war, was den Einzelnen betraf, die politische Tüchtigkeit die Tugend, die aus dem Staate und seinen Gesetzen — d. h. aus dem Natürlichen — ihre Norm und ihre Berechtigung holend, selbst, in ihrer Gegenwart und Wirklichkeit an dem Subjecte, die Bedeutung eines glücklichen Geschenkes von der Natur hatte.

Es ist eine solche Weltanschauung, im Verhältnisse zu welcher man, einerseits, das von Plato in seinem *Protagoras* gezeichnete, sonst unfassbare Aufsehen und den Enthusiasmus zu verstehen hat, welche *die Sophisten* als Lehrer in bürgerlicher Tugend erweckten: so etwas begriff in sich Nichts weniger, als dem Menschen selbst das Vermögen anzuweisen oder mitzutheilen, durch sich selbst zu erreichen, was bis dahin als eine gottgeschenkte Gabe Einiger wenigen betrachtet worden war. Andererseits aber ist auch in dem Gesagten der Grund zu dem sittlich zerstörenden Einflusse, den *die Sophisten* ausübten, angegeben. Um den Samen der Auflösung, den die griechische Weltansicht innerhalb ihrer selbst trug, zum Keimen zu bringen, bedurfte es in der That nicht einmal der, mit einer mehr entwickelten practischen Reflexion und einem etwas gebildeten sittlichen Bewusstsein, eintretenden Einsicht davon, wie Viel des Bestehenden unmöglich als etwas in sich Gültiges oder Nothwendiges erwiesen werden könne; wie die sittlich-religiösen Bestimmungen weder in ihrem Inhalte von Widersprüchen frei waren, noch ein evdæmonistisches und als solches nur subjectiv und relativ gültiges Element von sich ausschlossen; es bedurfte nicht des, mit der Entwickelung des Staatslebens, eintretenden Factum, dass die positiven Gesetze Veränderungen unterworfen seien und, was eben dabei nicht länger verborgen bleiben konnte, dass also Recht und Unrecht ihrem Inhalte in jedem Falle nach in der That von dem Willen des Machthabenden bestimmt wird — ein factisches Verhältniss, das z. B. den Xenophon in Schwierigkeiten verwickelt, welche zu lösen er vergebens sich bemüht [1]). Es bedurfte, sage ich, Nichts von diesem um das in Griechenland von Recht, Sitte und Gesetzen Bestehende aufzulösen: ist das Gesetzliche und practisch Allgemeingültige seiner Bedeutung nach als solches an die Form von gegebener, factisch geltender Objectivität gebunden, so folgt, dass dagegen das von dem Subjecte Bestimmte, eben durch diesen seinen Character und unabhängig von seinem Inhalte und dem Verhältnisse desselben zu dem Inhalte des Gegebenen, schon als solches mit dem Willkührlichen und Zufälligen gleichbedeutend wird, welches also, mit dem Geltendmachen des Subjectiven, an die Stelle der gesetzgemässen Ordnung tritt. Der Sophistische Satz, dass der Mensch das Mass von Allem sei, war bei *den Sophisten*, wie bekannt, nicht allein ein Ausdruck der formellen Einsicht und der Forderung, dass von dem Subjecte Nichts als ein objectiv gültiges — wahres oder gutes — anerkannt werden könne, was nicht auch für das Subject da sei oder eine Bestimmung desselben

[1]) L. c. IV, 4, 13—15.

ausmache; sondern es hatte dieser Satz, für *die Sophisten* selbst und Andere, eben mit jener zugleich auch die reelle Bedeutung, einer Negation zu sein davon, dass es ein objectiv, an und für sich Wahres und Gutes gebe. Die practische Bedeutung, welche *den Sophisten* zukommt, oder der Character der sittlich negativen und auflösenden Denkungsart, deren Koryfäen sie sind, besteht, principiell, nicht in einem Bestreiten der *practischen* Gültigkeit der sittlichen Gebote als solcher oder in einer, um der sinnlichen Interessen willen, entwickelten Opposition gegen die practisch *verbindende Kraft* solcher Gebote; sondern er besteht in dem Läugnen, dass es dergleichen Gebote *gebe*, womit *die Sophisten* eine totale Verwirrung und Unsicherheit in dem ganzen practischen Bewusstsein ausgesagt und hervorgerufen haben, und erst in ihren Consequenzen und in zweiter Hand ist diese Verwirrung zu einem offenen und absichtlichen Predigen des Evangeliums des Fleisches übergegangen.

Dies war die Situation in religiös-sittlicher Beziehung, als Socrates, *gegen* die Sophistik, aber *als* Grieche d. h. in unmittelbar geschichtlichem Zusammenhange mit der griechischen Cultur und deren allgemeinen Standpuncte und Anschauungsweise, mit seiner Lehre von der Begriffsbestimmung und deren practischen Bedeutung auftrat: mit der Behauptung, dass das Wissen eine wesentliche Bestimmung der Tugend bilde oder dass diese insofern auch Wissen sei, und es ist die soeben angeführte doppelte Rücksicht, aus der diese Lehre ihre Erklärung und ihre Bedeutung erhält. Zunächst in ihrem Gegensatze gegen *die Sophisten* oder gegen die sittliche Auflösung, deren Ausdruck und Theorie die Sophistik bildet, betrachtet, enthält die Socratische Begriffslehre das Aufzeigen davon, *dass* es ein anderes practisches Object, als die wechselnden und relativen, masslosen sinnlichen Begierden, *giebt* oder sie führt *den Glauben* auf ein festes Mass und ein anderes Ziel des Handelns, als die genannten, zurück und zeigt die Möglichkeit eines von ihnen unabhängigen Lebens. Der leitende Gedankengang hierbei, — im Zusammenhang mit dem Aufzeigen der subjectiven Seite oder nothwendigen Gegenwart des Bewusstseins bei der Tugend, die Socrates niemals aus dem Gesichte verliert, — ist von Plato dargestellt worden. Insofern als die Meinung eben darin vom Wissen verschieden sei, als die erstgenannte noch keine wirkliche und von Irrung freie Einsicht dessen in sich fasse, was wirklich sei, — was in jedem Falle wirklich das Gute *sei*, — oder, von objectiver Seite, insofern als jedes Sinnliche ebensowohl schädlich, als nützlich sein könne und erst durch die Gegenwart des Masses und des massgebenden Vermögens bei dessen Anwendung wirklich gut und vortheilhaft

werde; insofern, andererseits, mit der Einsicht von der richtigen Anwendung eines jeden oder mit dem Wissen Gedeihen, Fortgang oder gutes Glück (*εὐτυχία*) in jedem Falle verhunden sei: so sei es ebenso klar, dass das Vermögen, das was man möge (*ἃ δοκεῖ τινι*) zu vollbringen noch nicht die Macht sei, das wahrhaft Nachgestrebte (*ἃ βούλεται*) oder das wirklich Gute zu erreichen — dass jenes keine wirkliche Tüchtigkeit oder Tugend ausmache, — als, dass diese oder das massgehende Vermögen mit der Gegenwart des Wissens wirklich gegeben sei [1]). Der Sache und Anwendung nach aber findet sich dasselbe bei Socrates wieder, insofern eine Thätigkeit ohne Wissen oder Einsicht der Gründe (*λόγοι*) nur zufälligerweise das Gute erreiche und jedes Sinnliche und Veränderliche ein zweideutiges und unsicheres Gutes sei,[2]) ja insofern es sich zeige, dass die sinnlichen Begierden — *die* Form der Subjectivität, bei der *die Sophisten* stehen geblieben waren — nicht, es sei die Freiheit, oder die Ordnung des Subjectes in sich fassen, sondern im Gegentheil Abhängigkeit und Masslosigkeit seien; insofern, weiter, mit dem Wissen Tugend und Macht verbunden seien [3]) und in der Gegenwart der letztgenannten — in dem besser Werden und Wissen davon — wahres Glück bestehe [4]). In dem Angeführten, obschon es zunächst von einer Betrachtung der Meinung und des ihr zugehörigen Objectes, des Sinnlichen und Veränderlichen, von practischer Seite ausgeht und erst mittelst dieser Betrachtung und im Gegensatze zu der Meinung von der eigentlichen, begriffsmässigen Einsicht die Rede wird, ist indessen nun auch die Bedeutung der letztgenannten oder des Wissens in objectiv-sittlicher Beziehung enthalten und damit ebenso das Verhältniss des Socratischen sittlichen Standpunctes zu dem älteren Griechischen. Aus dem Grunde und in der Bedeutung wird nämlich bei Xenophon, sowie bei Plato, die Tugend als Wissen — schon als solches oder als rein formell betrachtet — bestimmt, weil eben in diesem und nur in ihm, — eben in und mit seinem Gegensatze gegen die wechselnde und ungewisse Meinung und ihren ebenso wechselnden und zweideutigen Inhalt gefasst — wirkliche Tugend, oder in den Begriffen — und in ihnen allein — eben die unveränderliche Einheit (die constantia), das nothwendige Gesetz und das Mass gefunden und gegeben sind, die den ersten, allgemein formellen Character und die Notæ distinctivæ des sittlichen Lebens bilden; weil also im Wissen und dessen Besitze das Geheimniss eines solchen Princips der Tugend in objectiv-reeller, griechischer Bedeutung

[1]) *Gorg.* 467 C ff., 488 B—503 C.

[2]) *Apol. Plat.* 28 A ff.

[3]) *Memor.* I, 2, 22; 3, 8 ff.; II, 3, 4; 5, 7; III, 9, 5; IV, 5, 2 ff. u. m. St.

[4]) *Memor.* I, 6, 9; II, 1, 19.

derselben ausgesprochen ist, welches so wenig ihre subjectiv-formellen Bestimmungen ausschliesst, dass dieses Princip vielmehr zugleich die Bedingung in sich fasst, damit die Tugend einen Besitz des practischen Subjectes und den Character desselben ausmache [1]).

Schon hierin zeigt sich nun, warum die sittliche Mission des **Socrates** im "Philosophiren", im Aufsuchen und in der Uebung zu finden was Jedes sei (*τί ἕκαστον εἴη*) [2]) bestand, — allerdings immer in unmittelbarer Vereinigung mit Aufzeigen davon, dass die Anwendung dieser Einsicht im Leben der practischen Thätigkeit Zweckmässigkeit und Fortgang gebe, damit auch davon, dass das Motiv und Interesse dabei practischer Natur seien und dass die Untersuchung insofern mit der des in jedem Falle Guten zusammenfalle [3]). Diese an sich theoretischen Untersuchungen haben nämlich, aus oben angeführten Gründen, schon als solche bei dem **Socrates** die Bedeutung sittlichen Lehrens und sittlicher Erziehung und diese practische Bedeutung beschränkt sich nicht auf solche Sätze, die wesentlich practische Angelegenheiten oder, ihrem Inhalte nach, sittliche Verhältnisse zum Gegenstand haben. Auch auf die gleichgültigsten Fragen oder sogar auf — wenigstens unserer Ansicht nach — unsittliche Verhältnisse angewandt [4]) leistet die Begriffsbestimmung einen stets erneuerten Beweis dafür, dass es ein wesentlich Seiendes und ein an sich gültiges Mass *gebe*, dessen Anwendung wirklicher Fortgang mit sich führe oder Tugend (in formeller Bedeutung) sei und deren formelle Bestimmungen besitze; bildet eine Uebung und Leitung im Finden des in jedem Falle (formell) Guten und im Erwerben der Tüchtigkeit, dasselbe zu erreichen. — Andererseits folgt es aus dem Gesichtspuncte selbst, von welchem aus die sittliche Bedeutung des Wissens und des Begriffes geltend gemacht worden ist, dass eine solche Bedeutung *nur* der so eben genannten Form des Bewusstseins und dessen Aeusserungen zugehört oder nur mit *den* Bestimmungen, die dieser Form eigen sind, gegeben seien: da jener Ausgangspunct bei der Vindication eines an sich Guten und einer wirklichen Tugend die *formelle* Bestimmtheit des sittlichen Bewusstseins ist, so ist daraus eine natürliche Folge, dass die Gegenwart des Begriffes und des Wissens dem **Socrates** nicht nur *eine* Form des sittlichen Bewusstseins und damit der Gegenwart der Tugend ausmacht, sondern dass jene in ihrer practischen Bedeutung und Anwendung mit diesen *zusammenfällt* oder dass *nur* in und mit dem Denken die

[1]) Vgl. *Memor.* III, 9, 4 ff.; IV, 1, 2—3; 2, 20. 22; 4, 6 ff. 19 ff. und l. c. citt. S. 83. N. 3. [2]) *Memor.* IV, 6, 1 ff.; vgl. I, 1, 16.

[3]) *Memor.* IV, 7; vgl. 1, 1, 10 ff.

[4]) So z. B. *Memor.* III, 10, 11 mit 8, 3 ff. vgl.

Charactere des Subjectes und des Inhaltes seines Bewusstseins gegeben sind, in und mit denen der Begriff und die Gültigkeit von Sittlichkeit gezeigt worden sind und ohne welche eine solche nicht Statt findet [1]). Wie das Aufzeigen der Begriffseinsicht *als* eine von allen anderen verschiedene Form des Bewusstseins und *in* den ihr eben als solche zukommenden Bestimmungen von Allgemeingültigkeit, Gewissheit und constantem Eigenthum des Subjectes bei Socrates den Beweis für die Wirklichkeit eines wesentlich Guten in den demselben als solchen zukommenden Bestimmungen ausmacht und mit der Vindication einer von jener Einsicht bestimmten Tugend oder der Sittlichkeit als solcher, in objectiv-reeller Bedeutung zusammenfällt; so werden auch, wie oben im Allgemeinen angeführt wurde, aus derselben Form des, die sittliche Thätigkeit begleitenden, Bewusstseins, und *nur* aus dieser, die den Begriff der Sittlichkeit von formell-subjectiver Seite zugehörigen, von Socrates stets in unmittelbarem Zusammenhange mit den reell-objectiven aufgezeigten, Bestimmungen der Selbstständigkeit und Selbstbestimmtheit von ihm hergeleitet: dass die Tugend an den Begriff von ihrem Gegenstand gebunden ist, — oder ein Begreifen in Beziehung auf diesen ausmacht, — ist ihm nur ein anderer Ausdruck davon, dass sie nicht in blindem Naturtriebe bestehen könne. Man kann in dieser Hinsicht sagen, dass aus der mehrgenannten *Form* des sittlichen *Bewusstseins* dieselben Bestimmungen, als der Sittlichkeit wesentlich, von Socrates ausgeführt sind, welche wir, von unserem Standpuncte aus, mit der Forderung bezeichnen, dass die Sittlichkeit eine innere moralische Gemüthsverfassung und einen sittlichen Character bilden müsse, im Gegensatz gegen blosse Legalität und einen, es sei zufälligen oder blinden, Schlendrian [2]). Ist aber im Begriffe die Wirklichkeit eines objectiven Masses entdeckt und in der Begriffsbestimmung die Methode, dasselbe in jedem Falle zu erlangen, so scheint es, weiter, dem Socrates eben so ungereimt zu fragen, *ob* man diesem Mass nachstreben wolle, als überflüssig, sich um die Richtung oder Bildung des Willens für das Nachstreben desselben zu bekümmern. Man erinnere sich nur, dass es die *Griechische* Weltansicht ist, die den Grund bildet, auf dem Socrates selbst stand, den Ausgangspunct, von welchem aus er seine practische Lehre entwickelte: da diese Weltansicht nur *eine* Art oder *eine* Bedeutung des Guten kannte, so folgt daraus ganz natürlich, dass die Behauptung, wer das Gute erkenne, es auch

[1]) S. das *Apol. Plat.* 29 C ff. ausgeführte Raisonnement in seinem Zusammenhange, und vgl. *Memor.* III, 9, 5. 14.

[2]) *Apol. Plat.* 22 C ff.; vgl. *Phæd.* 69 A f. 82 A f.

nothwendig wolle, dem **Socrates** nur eine, mit Bezug auf *seine* nene Entdeckung und Lehre von der Bedeutung des Wissens für die Sittlichkeit, gemachte, Umschreibung des an sich klaren Satzes sei, dass man das Gute lieber in höherem, als in niedrigerem Grade besitzen will, — womit übrigens die Selbstbestimmung dabei gar nicht aufgehoben ist [1]). Es folgt nicht weniger, dass der Grund des sittlich Bösen, wofür er Hülfe suchte, nach seiner Ansicht nicht im Willen zu finden sei, sondern in mangelnder Einsicht und daraus berrührendem Mangel an zureichenden Motiven, — die nur zugleich mit wahrer Einsicht gegenwärtig sein könnten, — *für* die Tugend: also in der Schwäche und der Zerstreuung der Aufmerksamkeit bei dem Nachforschen davon, *worin* das Gute bestehe [2]). Ja, es ist, mit dem angeführten Ausgangspuncte, gar kein Paradoxon, sondern eine dem **Socrates** vollkommen folgerichtige Behauptung, dass *wenn* — per impossibile — Einer mit Bewusstsein fehle, er in sittlicher Beziehung doch höher stehe, als wer es aus Unwissenheit thue: jener besitze nämlich im Wissen doch das Vermögen — die Tugend, — das Gute zu erlangen, was dagegen diesem abgehe [3]).

Unter den Voraussetzungen, von welchen **Socrates** ausging und welche keine andere waren, als die seines eigenen Volkes, hat er also in dem Wissen und der angeführten, demselben in practischer Beziehung zukommenden doppelten Bedeutung den mächtigen Hebel aufgezeigt, ohne welchen die Tugend nicht eintreten, mit welchem sie nicht ausbleiben könne, — und zugleich, in ihrem Character von Wissen, ihr die formellen Bestimmungen vindicirt, ohne welche sie den Namen nicht verdiene. Oder, um mich etwas allgemeiner auszudrücken, schon in der Bedeutung des practischen Wissens, welche wir bisher betrachtet haben, sind in diesem Wissen das sittliche Princip und die Richtschnur von **Socrates** ausgesagt, wovon die Lehre des grössten Theoretikers der Sittenlehre auf *rein* griechischem Standpuncte, des **Aristoteles**, von der Tugend als im Ebenmass zwischen zwei entgegengesetzten Extremen nur die Ausführung und Anwendung bildet; es ist in der Lehre von einem solchen Wissen, wie bemerkt worden ist [4]), der feste Punct für das Leben von **Socrates** angewiesen worden, welcher, weit davon dass er, wie die ältere sittliche Ansicht, nur so lange, als es an Bewusstsein von der sittlichen Freiheit und dem *practischen* Subjecte

[1]) Der anschaulichste Ausdruck von dieser Ansicht über das Verhältniss zwischen Einsicht und Willen findet sich *Memor.* III, 9, 4: wer nicht richtig handelt, sei nothwendig unwissend, — was, ohne Voraussetzung des angeführten Verhältnisses, natürlicherweise der ungereimteste Fehlschluss wäre. Vgl. *Hipp. Min.* 371 E ff.

[2]) *Apol. Plat.* 30 E ff. [3]) *Memor.* IV, 2, 20. [5]) **Zeller** l. c. S. 80.

gebrach, seine Gültigkeit beibehalten hätte, im Gegentheil bis znm Ende der antiken Cnltur ihren gebildetsten nnd edelsten Männern die Art nnd Weise der Freibeit im Verhältnisse zn den sinnlicben Begierden, der Selbstständigkeit und des sittlichen Glückes anzeigte und ausmacbte.

Ist dies aber der Fall, so kann nicbt obne Grund gefragt werden, ob nicht in der von nns jetzt betrachteten doppelten Stellung des Wissens zu dem Begriffe der Sittlicbkeit die demselben von Socrates angewiesene practische Bedeutung vnllständig angegeben sei, damit auch die Bedeutung des Socrates selbst als sittlicben Reformators in diesem Hauptpnncte seiner Tngendlehre wie aufgezeigt, so erschöpft. Dies ist, wie wir oben geseben, die Ansicht Scbleiermachers und Zellers[1]), und sieht man auf Xenophons Darstellnng im Ganzen, sn führt diese nbne Zweifel zn demselhen Resultate. Nicht als ob die angeführten zwei practiscben Seiten des Wissens das Einzige wäre, was in dieser Darstellung in practischer Beziehung sich fände. Was dagegen den Beweis bildet, dass die Bedentung des practischen Wissens nach der Xenopbontischen Darstellnng mit diesen zwei Seiten desselben erscböpft ist, besteht, ausser den oben ans Xenopbon angeführten Citaten, hauptsächlich erstens darin, dass seine Darstellung, insofern sie bei der Betrachtnng des Wissens aus den mebrgenannten practischen Gesichtspuncten stehen bleibt, ganz deutlich von ihrem Auctnr ausgeführt ist in nnverworrenem Zusammenhang nnd mit klarem Bewusstsein von der Bedeutung nnd dem Resultat der referirten Aeusserungen oder Gespräche nnd mit lebbafter Anerkennnng ibres Wertbes für das Leben. Dasselbe geht, weiter, indirecte auch daraus hervor, dass es eben der Gesichtspnnct des Wissens, seiner erwähnten doppelten practiscben Bedentnng nach, ist, aus dem die von Xenopbon angeführten, möglichen Einwendungen gegen die Lehre von der Tugend als Wissen dargestellt, sowie endlicb diese Scbwierigkeiten auch aus demselben Gesichtspuncte oder nur insofern aus diesem eine Wiederlegung derselben möglich war, bei Xenophon begegnet worden.

Wir können nicbt umbin, sowobl dieser Einwendungen, als der Art, in welcher Socrates bei Xenophon dieselben zu bekämpfen sucht, in grösster Kürze Erwährung zu thnn: um damit auf einem Male eine Belencbtnng dessen zn erhalten, was durcb die Socratische Lehre von dem Wissen, insoweit wir der Entwickelnng derselben bisher gefolgt sind, in practischer Beziehnng wirklich gewonnen war, und zngleich um einen wenigstens probabeln Grund für die Beurtheilnng der

[1]) S. oben S. 15—16.

geschichtlichen Trene oder Vollständigkeit der Xenophontischen Darstellung zu erhalten, die, wie gesagt, im Ganzen bei den angeführten Seiten des practischen Wissens stehen bleibt. — Dass die Bedeutung des Satzes: dass die Tugend Wissen sei bei Socrates *nicht* die ist, dass das letztgenannte als solches das Gute d. i. Tugend und Glückseligkeit *sei*, oder, mit anderen Worten, dass der Socratismus nicht, wie später die Lehre der *Megariker*, mit jenem Satze einen practischen Quietismus bilde, der das Theoretische *an die Stelle* des Practischen setze oder das Wissen der eigentlichen Tugend und dessen Besitz der Vollkommenheit oder Glückseligkeit des Menschen gleich halte: darüber mögen die Meisten einig sein, und dasselbe ist, wie wir gesehen haben, auch von Schleiermacher in der Art anerkannt worden, dass er die practische Bedeutung des Socrates *neben* seine wissenschaftliche setzt, sowie von Zeller, wenn auch mit einiger Unklarheit in gewissen præliminären Ausdrücken über das Socratische Wissen. Dasselbe wird auch auf das Unzweideutigste bei Xenophon bestätigt, nicht weniger durch die Erklärung, dass der Gegensatz der Tugend oder der practischen Einsicht nicht in Unwissenheit, in einem theoretischen Mangel, sondern in einer practischen Unordnung (einer gewissen *μανία*) der Seele bestehe [1]); als durch die, bis zu engherziger Furcht vor der Forschung beschränkenden Bestimmungen, die bei dem Wissen in jeder anderen Bedeutung und Anwendung, als der, Mittel für das practische Leben zu sein, von dem Xenophontischen Socrates gemacht werden: es wäre das Wissen in jedem anderen Falle unnütz, ja ungöttlich und frevelhaft, als ein Bemühen, das zu erforschen, was die Götter sich allein vorbehalten haben. Seine practische Bedeutung als Tugend, Gutes und Glückseligkeit gewinnt und besitzt das Wissen vielmehr erst *als* ein practisches: *von* dem Guten, als bestimmend in Beziehung auf das *Handeln* und *leitend* zu dem practischen Ziele [2]). Sobald aber, als das Wissen — in seiner bisher betrachteten formellen Bedeutung als Begriffseinsicht — somit nicht selbst das practische Object ausmacht, sondern erst durch seine Beziehung zu einem solchen — also eigentlich *von* diesem — seinen practischen Werth erhält und mittelst der practischen Bestimmungen des Subjectes, die mit dem Wissen folgen oder ermöglicht werden, die Vollkommenheit des Subjectes mit sich führt; entstehen ganz natürlich, bei der Anwendung desselben in einer Sittenlehre, zwei Fragen: nach dem Gegenstande oder Inhalte dieses Wissens — dem Guten, — durch welchen erst dasselbe Tugend oder ein Gutes werde; und weiter die Frage, *warum* dieses

[1]) *Memor.* III, 9, 6 ff [2]) L. c. I, 1, 10 ff.; IV, 7 u. l. c. citt. S. 84. N. 1.

Wissen ein Gutes sei d. h. die Frage nach dem practischen Motive, demselbem nacbzustreben und es zu gebrancben oder nach dem, was somit gewonnen werde. Dem ursprünglicben griechiscben sittlichen Bewusstsein war keine von diesen beiden Fragen in Bezug auf das das sittliche Handeln leitende Princip vonnöthen. Solange als die positiven, gegebenen Gesetze, in und mit ihrem Character als solche, als das Rechte gefasst wurden — ihre Stifter also anch die Götter selbst oder gottinspirirte Männer waren, — war auch mit ihrer Form ein durch diese gültiger Inbalt von selbst gegeben, und in dem Dasein dieser Gesetze als solcher in ihrer genannten Bedeutung — oder in dem Dasein des Subjectes als Mitglied der Gesellschaft — war auch der Grund gegeben, denselben zu gehorchen oder sie zu verwirklichen. Ja, selbst der Xenophontische Socrates weist gewöhnlich, sobald es Frage von dem practischen Gegenstande oder dem Inbalte des practischen Wissens und damit der Tugend wird, auf die positiven Gesetze bin: das Wissen des Guten oder Rechten in jedem Falle bestehe in dem Wissen des in demselben Falle positiv Gesetzmässigen. Zwar begegnet hierbei der, von der Erfahrung seiner Zeit bestätigte und von *den Sophisten* angezeigte, bedenkliche Umstand, dass diese Gesetze verändert werden können und dass das Volk durch seinen Beschluss ihr Stifter sei — dass sie also des göttlichen Ursprungs entbebren. Docb — meint Xenopbon oder sein Socrates — was bedeutet dies Anderes, als z. B. dass man im Kriege tapfer und dem Vaterlande nützlich sein müsse, obgleich es nachher Friede werden kann. Es liegt indessen auf der Hand, dass auf diese Weise das Socratiscbe Wissen in seiner Anwendung, wie schon von formeller Seite oben bemerkt wurde [1]), in eine ganz andere Bedeutung übergebt, als die, welcbe demselben principiell beigelegt worden war, und, fügen wir hier hinzu, in eine ganz andere, als die Bedeutung des mit der Tugend vereinigten Wissens, welche jener ihren Character als solche versichern sollte. Allerdings ist nämlich auch mit der letzt angeführten Bedeutung des Wissens als Bewusstseins des factisch Gegebenen die formelle Seite der Tugend als bewusst und selbstbestimmt beibehalten; von etwas in und mit dem Wissen Gegebenen, Wesentlichen und Unveränderlichen — von diedem *τί ἐστι*, welches durcb die Socratische Methode in jedem Falle ausgeforscbt werden sollte, — ist dagegen weiter nicbt die Frage, sondern von der Forderung von Begriffseinsicht und dem eben darauf beruhenden Gegensatze des Socratismus gegen die Sophistik sind wir hiermit zu der Forderung bei dem Handeln von Bekanntschaft mit

[1]) S. oben S. 73.

einem veränderlichen und in Beziehung auf den Handelnden äusseren Gegenstand desselben heruntergekommen, — zu einer Forderung, welche auch von *den Sophisten* gar nicht geleugnet oder vorbeigesehen worden war. Mit einem solchen Inhalte der practischen Einsicht aber tritt, sobald die subjective Seite des Handelns als eines bewussten und mit Bewusstsein beschlossenen einmal, von *den Sophisten*, nicht weniger als von Socrates, anerkannt und gefordert war, die Frage hervor, was man dann durch den Gehorsam gegen die (positiven) Gesetze gewinne, d. h. die Frage nach dem Grunde, warum die Tugend als in der Erkenntniss von diesen Gesetzen und dem Handeln darnach bestehend angesehen werden soll. Es war, wie bekannt, eben dies die Frage, mit der *die Sophisten* die Auctorität des Bestehenden als solchen und damit zugleich die bis dahin bestehende Form des ganzen griechischen Lebens über den Haufen warfen, — wie dies z. B. durch das Auftreten des Callicles im Platonischen *Gorgias* anschaulich gezeigt wird. Da das Wissen im Allgemeinen die begriffsmässige Einsicht und die Besinnung, als Motiv und Triebfeder des Handelns in jedem Falle, ausmacht, im Gegensatz zu der zufälligen, blinden und masslosen Begierde, möchte man vielleicht erwarten, dass dieser Grund eben in dem angeführten formellen Character des Wissens und des mit diesem gemässen Handelns und in seinem Einflusse auf das handelnde Subject zu suchen sei, die Antwort also auf die aufgeworfene Frage die wäre, dass das Subject somit, indem es nach einem inneren, festen und allgemeinen Principe thätig ist, in seinem Handeln Freiheit und Unabhängigkeit von allem Aeusseren, sowie Mass und Besonnenheit beibehalte. Wie gross aber auch die Bedeutung ist, die den eben genannten Bestimmungen der Sittlichkeit und des sittlich Handelnden von Socrates in mehreren Aeusserungen beigemessen wird, — wie besonders durch die hervorstehende Stellung der ἐγκράτεια in seiner Sittenlehre sich zeigt, — so ist Socrates doch für eine solche formell-negative und resignative Moral, wie diese, nach dem Vorspiele *der Cyniker*, später von *den Stoikern* entwickelt wurde, doch noch allzu wirklich practisch. Die erste Antwort, welche von ihm, eben bei Xenophon, auf die angeführte Frage gegeben wird, lautet dagegen: dass es erst durch das Wissen Einsicht von dem in jedem Falle Heilsamen gebe, damit auch erst so Vermögen und Tüchtigkeit in dem, was man sich vornimmt, zu gelingen d. h. Tugend gebe [1]). Da nun aber hiermit, mit dieser rein formellen Auffassung der Tugend, diese mit dem practischen Objecte nicht mehr zusammenfällt, sondern

[1]) *Memor.* III, 9, 5.

im Gegentheil im Verhältnisse zu dem Guten oder dem eigentlichen Zwecke die Bedeutung eines äusseren Mittels erhält, und also die Frage eben nach diesem *letzten* Guten nur wiederkehrt, so wird — wie wir schon oben gesehen — die *zweite* und schliessliche Antwort, dass dieses Gute oder die Glückseligkeit, welche durch das Wissen gewonnen werde und in Beziehung auf welche also dasselbe, sowie die Tugend Mittel ausmachen, in einem Mehr von sinnlichen Vortheilen bestehe, als von dem Nichtwissenden zu erlangen sei, und dass also um dieses Mehr willen dem Wissen und der Tugend ein Werth zukomme — und dies sogar ohne dass es am Ende dem Socrates in anderer Weise, als durch einen Machtspruch gelingt, dem Wissen und der Tugend auch nur die genannte Stellung zu vindiciren [1]).

Das Neue, der wesentliche Fortschritt im Vergleich mit den Vorhergehenden, der, auch wenn die ethische Bedeutung des practischen Wissens bei Socrates mit der jetzt betrachteten formellen Bedeutung desselben erschöpft wäre, ihm immer bliebe, besteht darin, dass eben der Begriff als das wirklich Wesentliche und das Constante oder als das wahrhaft Wirkliche im Gegebenen aufgezeigt ist, worin die Griechen das practische Princip setzten, und dass also das Mass und die Norm des Handelns innerhalb des Subjectes verlegt werden, ohne dass diese damit ihre wirklich objective Gültigkeit verlieren, sondern im Gegentheil erst so eine solche in Wahrheit erreichen. Einen neuen Standpunct in practischer Hinsicht würde dagegen der Socratismus, dessen ungeachtet, auf solche Weise nicht bezeichnen. Insofern er Gesetzmässigkeit als das Princip des sittlichen Handelns angiebt und dabei auf die positiven Gesetze hinweist, könnte er als eine in neuer Weise ausgeführte und in anti-sophistischer Richtung vorgenommene Vindication des Alten angesehen werden. Doch wird bei dieser Vindication die Forderung von unbedingter Gültigkeit eben dieser positiven Gesetze, d. h. eines empirischen Inhaltes, ein Dogma, welches den Angriffen der Sophistik ebenso blossgestellt ist, als die ältere griechische Ansicht, indem diese normative Gültigkeit eines von aussen aufgenommenen Inhaltes das Princip selbst des formellen Wissens zerstört. Hierzu kommt ausserdem, dass eben die von dem Xenophontischen Socrates geleistete Vertheidigung des Herkömmlichen dieses selbst in der That verfälscht und untergräbt: nachdem der *objective* Inhalt die unmittelbare Einheit mit der Form einmal verloren hatte, welche derselbe als positives Gebot besass, sowie die Gültigkeit, welche er aus dieser Einheit geholt hatte, trat in deren Stelle das *Sub-*

1) S. *Memor.* II das ganze Cap. 1.

jective der sinnlichen und egoistischen Interessen, wenn auch hinter der Form des Gesetzes oder des Wissens sich verbergend, als die practische Triebfeder und das eigentlich Gute, womit aber der Socratismus nur durch die Anweisung auf das Wissen, als ein, dazu noch seinem Werthe nach zweideutiges, *Mittel*, sich von der Sophistik unterscheidet.

Soll also ein neuer Standpunct durch die Socratische Lehre gewonnen sein, soll dem Socrates auch als Philosoph in dem, was den eigentlichen Kern seiner Lehre betrifft, die Bedeutung eines sittlichen Reformators zuerkannt werden können; so zeigt dies — bei Betrachtung seiner practischen Lehre von dem gegenwärtigen Gesichtspuncte, nämlich als eine Lehre von dem sittlichen Wissen oder davon, dass die Tugend Wissen sei — mit Nothwendigkeit darauf hin, dass ausser den beiden soeben aufgezeigten Bedeutungen des Wissens und den durch diese der Sittlichkeit vindicirten Bestimmungen — ein bewusstes und dadurch freies und habituelles, sowie ein regelmässiges, besonnenes und schönes Handeln des Subjectes zu sein — noch ein dritter Character des practischen Wissens und somit auch der Tugend aufgezeigt werden könne. Dass es eine solche dritte Bedeutung dieses Wissens, damit auch der Tugend, die ein solches ist, nach der Platonischen Darstellung giebt und welche diese ist, haben wir schon oben gesehen. Es ist nämlich diese Bedeutung die, dass *das* Wissen, welches practisch genannt werden und eine wesentliche Bestimmung der Tugend bilden soll, oder genauer ausgedrückt, dass insofern als bei dem Practischen *Wissen* sich wirklich *findet*, demselben nicht nur die Bedeutung einer gewissen Form von einer, auf einen practischen Gegenstand oder eine practische Angelegenheit gerichteten, Erkenntniss zukommt, sondern dass es auch seinem Inhalte nach eine specifisch bestimmte Erkenntniss sei, oder m. a. W. dass das Wissen oder die Begriffseinsicht eine solche Form der Erkenntniss sei, in und mit welcher auch ein von dem der Meinung und der sinnlichen Auffassung verschiedener und den letztgenannten unerreichbarer Inhalt zum Bewusstsein gebracht werde, also damit auch eine andere Norm sowie ein anderes Ziel der Tugend gegeben wären. Es fragt sich also, ob wir auch nach dem Xenophontischen Berichte berechtigt sind, dem Satze, dass die Tugend Wissen sei, noch eine andere und dritte Bedeutung beizulegen, als die zwei bisher betrachteten, und eine Auseinandersetzung in dieser Hinsicht wird dann auch um so nöthiger mit Beziehung auf eine von Zeller gemachte Bemerkung, dass mit der Auffassung der angeführten Inconsequenzen in der Xenophontischen Darstellung der Socratischen Sittenlehre doch nicht aufgewiesen ist, dass diese

Inconsequenzen dem Xenophon zur Last zu legen sind, und nicht vielleicht dem Socrates selbst eigen waren [1]). So unwahrscheinlich, ja ungereimt dies, wie schon oben gezeigt worden, erscheinen mag, wenn man an das Verhältniss denkt, in dem Plato und seine Lehre von ihm selbst zu Socrates gestellt werden, und dazu noch hinzufügt, wie sowohl Xenophon selbst, — der doch davon überzeugt ist, Socrates habe *die Sophistik* wirklich überwunden, — als Plato und mit ihnen das ganze Alterthum, um nicht von den Neuern bis auf Hegel zu sprechen, hinsichtlich der Grösse und sittlichen Reinheit, wenn nicht des Socrates selbst, doch seiner Lehre, dupirt gewesen wären: zuzugestehen ist doch, dass solche Gründe Schlüsse sind aus geschichtlichen Facta, nicht aber an sich selbst solche Facta ausmachen. Lasst uns also zusehen, ob wir nicht möglicherweise bei Xenophon selbst — diesem, nach der Voraussetzung, unbezweifelt treuen Zeugen — dergleichen Facta in der fraglichen Beziehung oder Spuren von solchen finden können.

Vieles oder Ausgeführtes in dieser Richtung haben wir bei Xenophon natürlicherweise nicht zu erwarten: schon im Voraus können wir bemerken, dass er in der fraglichen Beziehung nicht weiter kommt, als zu der negativen Formel, *dass* das sittlich-practische Wissen ein dem Inhalte nach von allen anderen verschiedenes oder specifisches sei. Dies ist natürlich, da der Gesichtspunct, aus welchem das Socratische Wissen in dessen objectiv-practischen Bedeutung eigentlich von Xenophon aufgefasst und zur Geltung gebracht ist, wie gesagt, der angegebene formelle ist. Was dagegen die Ausführung der Lehre von dem practischen Wissen in einer dritten und über die nur formelle der begriffsmässigen Einsicht hinausgehender Bedeutung betrifft, was die Entwickelung des Bewusstseins von dem eigentlichen practischen Gewichte einer solchen Bedeutung; so ist das Eine, sowie das Andere ohne Zweifel erst in der Platonischen Darstellung zu finden. Wie aber diese Platonische Darstellung — auch unter Voraussetzung, dass der Xenophontische Bericht der Masstab der Geschichtlichkeit des Platonischen als Socratisches sei — einerseits, eben durch das oben erwähnte, von Xenophon hie und da Postulirte, in diesem, in dem Xenophon selbst ein geschichtliches Zeugniss ihres historisch-socratischen Characters besitzt, so liefert dieselbe Platonische Darstellung damit auch, andererseits, die Ausführung und die Erklärung der in Frage stehenden Xenophontischen Sätze und giebt zugleich die höchste und vollständige ethische Bedeutung des Socratismus an. Wir wenden uns also auch

[1]) L. c. S. 104—105.

in der fraglichen Hinsicht erst an Xenophon, um nachher bei Plato die Fortsetzung dessen, was wir fragmentarisch und nur angedeutet bei jenem gefunden, zu suchen.

Einen Ausdruck von einer Bestimmtheit des sittlichen Wissens als eines seinem Inhalte nach von anderem verschiedenen könnte man bei Xenophon an der Stelle ausgesagt glauben [1]), wo *gegen* die Einsicht in allerlei Gewerben, — von welcher Einsicht gesagt wird, dass sie zur Freiheit d. h. zur Tugend, von der die Freiheit eine wesentliche Seite sei [2]), *nicht* verhelfe, — Erkenntniss seiner selbst als die allein in fraglicher Hinsicht genügende, gesetzt wird. So viel geht auch aus dieser Stelle unzweifelhaft hervor, dass, trotz der mannigfaltig wiederholten Versicherungen, dass Tugend formelle Fertigkeit und Einsicht im Gewerbe oder practisches Wissen im Allgemeinen sei, die Absicht bei diesen Versicherungen doch, in Frage von Inhaltsbestimmtheit des sittlichen Wissens oder eines besonderen solchen, nicht ganz exclusiv ist: Wissen des Guten und Schönen — im Gegensatze gegen das Wissen, Schuhe zu verfertigen, Geld zu verwalten u. s. w. — müsse es doch sein [3]). Da indessen die Selbsterkenntniss oder — wie es auch, mit Beziehung auf die practische Bedeutung und Wirkung derselben heisst, — die Sorge um sich selbst, [4]) die, als eine Einsicht von letzt angeführter Art *κατ' ἐξοχήν*, an die Stelle aller jener anderen gesetzt wird, bei dem Versuche, dieselbe ihrem Gewichte und ihrer practischen Bedeutung nach zu zeigen, als eine Einsicht meiner Vermögen, Anlagen u. s. w. dargestellt wird [5]); so sinkt durch diese Erklärung der Standpunct wieder zu dem vorigen formellen zurück: nur darum ist die Selbsterkenntniss das wichtige und sittliche Wissen, weil sie die wichtigste, die reflexive formelle Einsicht von dem Instrumente *aller* practischen Thätigkeiten bildet. — Einen Schritt weiter kommen wir, indem wir darauf Act geben, dass nachdem jede und alle Tugend als in Weisheit [6]) oder Wissen [7]) bestehend erklärt ist, gewisse Aeusserungen der Tugend — die später so genannten Cardinaltugenden — deutlich als die hauptsächlichsten oder wesentlichsten — *vor* der Tüchtigkeit oder dem practischen Wissen in Allgemeinen — vorangesetzt und angegeben werden, und dass diese Seiten oder Aeusserungen, welche bei Xenophon besonders beschrieben und characterisirt sind, nach dem Inhalte bestimmt werden: als Wissen von den

---

[1]) *Memor.* IV, 2, 22 ff.
[2]) S. z. B. *Memor.* I, 2, 29; 6 u. a. m. St.
[3]) L. c. IV, 2, 23. 40.
[4]) S. z. B. III, 5, 13 ff.; 7, 9; u. a. m. St.
[5]) L. c. IV, 2, 25; III, 9, 6.
[6]) L. c. III, 9, 5.
[7]) Ein jeder ist nämlich *σοφός* durch *ἐπιστήμη*: IV: 6, 7.

Gesetzen, in Beziehung auf das Göttliche, die Gesellschaft u. s. w.[1]). Hier finden wir nämlich die Position eines sittlichen Inhaltes des practischen Wissens als Voraussetzung oder Bedingung davon, dass dieses Wissen Tugend sei, welche Inhaltsbestimmung der Tugend eben durch das ihr zugehörige Wissen zu Einsicht gebracht wird. Andererseits aber muss doch anerkannt werden, dass durch das Angeführte nicht ausgeschlossen wird, dass auch andere practischen Einsichten Tugend sein können und an anderen Stellen als solche — wenn auch als weniger exacte Aeusserungen derselben — auch wirklich erklärt werden; theils, und was noch schlimmer ist, dass die Allgemeingültigkeit, die dem Gesetzlichen (τὰ νόμιμα) in den angeführten Fällen im Verhältnisse zu dem Handelnden zukommen soll, auf keiner Beziehung zu dessen Einsicht beruht, sondern entweder gar nicht Statt findet, oder auch eine ganz äusserliche ist[2]), während das, was dabei Wissen genannt wird, nur die positive Kenntniss dieses Gesetzlichen als solchen bedeutet. Dies führt nämlich, wie schon oben bemerkt worden, mit sich, dass somit die ganze Bedeutung des Socratischen Wissens verloren gegangen ist und die ganze Ansicht nur dadurch von einem Rückfalle in den vorherigen Standpunct des Auctoritätsglaubens gerettet wird, dass die unangenehmen Folgen des Uebertretens der Gesetze geltend gemacht werden[3]) d. h. dadurch, dass der Standpunct auf den der Sophistik übergeht.

Grössere Bedeutung kommt, im Zusammenhang mit dem soeben Angeführten, zwei anderen Stellen bei Xenophon zu. Socrates, — heisst es, — eilte nicht, seinen Freunden practische Fertigkeit und Vermögen, öffentlich zu reden — d. h. solche Talente, solches practisches Wissen, die doch als Tugenden gerechnet werden und deren Erlernen daher eifrig empfohlen und auch von Socrates zu Wege gebracht wird,[4]) — er eilte nicht, seinen Freunden dergleichen beizubringen, sondern hielt es für nöthig, dass sie zuvor Besonnenheit (σωφροσύνη) — d. h. ein *solches* Wissen[5]), das das Wesen der Tugend ausmache[6]) — gewönnen, denn er hielt dafür, dass diejenigen, welche in jenen (Talenten) tüchtig waren ohne Besonnenheit zu besitzen, nur um so viel

[1]) *Memor.* IV, 3, 1; 4, 12 ff; 6, 2 ff.

[2]) Jenes bei den positiven Gesetzen, weil deren Gültigkeit nicht von dem Wissen, sondern von Volksbeschlüssen abhängt, woher sie in jeder Zeit verändert werden können; dieses was die ungeschriebenen Gesetze betrifft, welche zwar unveränderlich sind, so jedoch, dass dieses nur aus den nachtheiligen Folgen ihres Uebertretens geschlossen wird: l. c. IV, 4, 14 ff.

[3]) Siehe oben S. 29. [4]) *Memor.* IV, 5, 1. 12. [5]) L. c. III, 9, 4.

[6]) L. c. III, 9. 5.

ungerechter und mehr vermögend zu schaden würden [1]). Nicht genug aber, dass somit ein sittliches Wissen d. h. eine Tugend κατ᾽ ἐξοχήν, und welche *immer* eine solche ist, wirklich *unterschieden* wird von den practischen Einsichten oder Tugenden in relativer Bemerkung, — d. h. wie leicht zu sehen ist, von dem *formellen* practischen Wissen und der *formellen* Tüchtigkeit, — welchen nur unter Voraussetzung von jener sittliche Bedeutung zugezählt wird. Als Ergänzung der jetzt angeführten Aeusserung kommt eine andere bei Xenophon vor, wo es, — zwar in einem castigationis causa geführten Gespräche und ohne weitere practische Entwickelung, doch — sehr unzweideutig angedeutet wird, *welches* und *warum* jenes, voraussetzungslose sittliche Wissen ein solches sei. Nachdem das practische Wissen in formeller Bedeutung und besonders die Selbsterkenntniss in ihrer Wichtigkeit und ihrem Werthe als Tugend in diesem Gespräche von Socrates zuerst auf das Höchste gepriesen worden sind [2]) und sodann, eben aus demselben Grunde, aus welchem das Wissen gelobt worden [3]), die Behauptung aufgestellt wird, dass die Weisheit ein unzweifelhaft Gutes wäre [4]); führt Socrates mehrere Beispiele davon an, dass eben Weisheit — in formeller Bedeutung oder in allerlei Angelegenheiten — ihren Besitzer in Unglück gebracht habe, womit die Behauptung ihres eben genannten Characters als widerlegt angesehen wird [5]), nachdem im unmittelbar Vorhergehenden, aus Beispielen von relativem und sinnlichem Gute, der Satz aufgestellt worden ist, dass das, was zuweilen nützt, zuweilen schadet, nicht mehr gut als übel sei [6]), und ebenso unmittelbar darauf in Betreff der Glückseligkeit die Erinnerung gemacht wird, dass dieselbe, insofern sie als ein unzweifelhaft Gutes betrachtet werden soll, nicht aus

[1]) L. c. IV, 3, 1; — wobei aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, dass es, in Betreff jener Besonnenheit, von der *Richtung* der Thätigkeit (in Gegensatz zu der bloss formellen Tüchtigkeit) die Frage ist; vgl. IV, 1, 3, und Plato *de Republ.* VI, 491 B f. wo ganz derselbe Gedanke ausgedrückt ist; vgl. auch Brandis l. c. S. 44.

[2]) *Memor.* IV, 2, 20—21. 24—29.

[3]) L. c. IV, 2, 33 mit 26—29 verglichen.

[4]) L. c. IV, 2, 33.

[5]) L. c.

[6]) L. c. IV, 2, 32. Dass dieser Satz a. a. O. nicht aufgestellt wird, um die Relativität *alles* Guten zu beweisen, sondern in der Absicht, darzulegen, dass mit den sinnlichen Vortheilen, welche von dem mit Socrates Sprechenden als das Gute angegeben worden waren, ein solches, eben der Relativität jener zufolge, *nicht* gefunden war: dies geht aus dem letzten §. 40 dieses Capitels deutlich hervor, indem es nämlich da heisst, dass nachdem Socrates gefunden, der Euthydemus sei zur richtigen Sinnesart gekommen, er nicht weiter dialectisch und negativ mit ihm zu Werke gegangen, sondern ihm, was er als wichtig ansah, unumwunden gelehrt habe.

zweifelhaften — d. h., wie die Beispiele zeigen, aus relativen und veränderlichen [1]) — Elementen bestehen darf [2]).

Die Ansicht, welche an diesen beiden angeführten Stellen, in Verbindung mit einander betrachtet, ihren Ausdruck hat, ist, wie man sieht, ganz dieselbe, wie die bei Plato an einer Stelle in *der Rep.* ausgesprochene, wo es heisst, dass obgleich die Weisheit eine Tugend von mehr göttlicher Art sei, als alle anderen so genannten, durch Ue-

[1]) L. c. IV, 2, 34—35.

[2]) L. c. IV, 2, 34. Dissen hat die S. 96 N. 4 und hier citirten Stellen nicht übersehen, hält aber dafür, dass das an denselben — die Weisheit und die Evdæmonie betreffend — Angeführte nur ein besonderer Ausdruck davon sei, dass alles Gute relativ wäre, und ungefähr bedeute, dass quum multa ad felicitatem utilia esse possint, nihil tamen non tempore idoneo, nihil sine consilio adhibendum, wobei Dissen ausserdem daran erinnert, dass das Gesagte von Socrates angeführt ist, um den Evthydemus seiner Unwissenheit zu überführen — ironisch (l. c. S. 10). Was aber Dissens angeführte Auslegung d. a. St. angeht, so enthält sie die Ungereimtheit, dass das Princip aller Tugend oder alles Erlangens der Glückseligkeit selbst eines Principes seiner Anwendung bedürftig wäre, oder dass dieses Princip nicht immer in Anwendung gebracht werden dürfte und dass das Ziel alles Strebens — die Glückseligkeit selbst — nur zuweilen nachstrebenswerth wäre: in beiden Fällen also, dass das Mass des Handelns eines neuen Masses bedürfte. Die Socratische Ironie hingegen betreffend, ist ohne Zweifel einzuräumen, dass dieselbe bei Xenophon nicht, wie bei Plato, dazu dient, ein positives Resultat herbeizuführen, sondern ganz negativ endet, nur mit dem Zusatze dass Socrates sie "das Wichtige" nachher lehrte — ohne dass aus dem ironischen Verfahren in irgend einer Weise hervorgeht, worin dieses Wichtige bestehe. Ebenso ist in Beziehung auf Socrates' Anwendung der Ironie, wie diese bei Xenophon hervertritt, anzuerkennen, dass dieselbe nicht nur gegen das Falsche gerichtet wird, sondern auch gegen das, was nach Socrates' Ansicht allerdings *an sich* wahr ist, aber doch, um als solches anerkannt zu werden, eines Zusatzes, einer Bedingung oder näheren Bestimmung bedarf, falls der, mit welchem das Gespräch geführt wird, diese anzuführen versäumt. Dagegen, dass Socrates, um irgend Einen zu castigiren, das Wahre zu Falschem durch Sophismen zu wenden gesucht hätte oder das Gegentheil dessen, was er selbst dachte, behauptet hätte: zu einer solchen Annahme findet sich bei Xenophon an keiner Stelle Veranlassung und es würde gegen das streiten, was Xenephen, nach Anführung dergleichen castigationis causa gehaltenen Gespräche selbst zufügt: dass Socrates nachher ihnen das Wahre lehrte. — Ebenso hat Zeller die hier angeführte Stelle besonders bemerkt. Er erklärt sie in der Art, dass die Glückseligkeit zwar das höchste Gut sei, dass aber dabei verlangt werde, dass den verschiedenen Gütern (aus denen die Glückseligkeit besteht) nicht ein selbstständiger Werth beigelegt, sondern derselbe nach ihrem Einflusse auf das Wohl des Menschen gemessen werde (l. c. S. 105 Nete 1). Allein dieses ist a. a. O. bei Xenophon *nicht* das, was gesagt wird, sondern es wird da, ganz im Gegentheil, ausdrücklich erklärt, dass in einer wahren Glückseligkeit eben zweideutige Bestandtheile — Güter von nicht selbständigem Werthe — *nicht* eingehen dürfen.

bung und Gewohnheit erworbenen Tugenden, weil sie ihre Kraft nimmer verliere (woher sie auch später als die Voraussetzung und Einheit aller übrigen aufgezeigt wird), sie dennoch und eben je schärfer sie sehe, — d. h. als Tugend in formeller Bedeutung gegenwärtig sei, — ihren Besitzer eben so leicht im selben Grade mehr böse, — obgleich er weise genannt wird, — als mehr gut machen könne: je nachdem sie nämlich auf das Wechselnde und Vergängliche gerichtet sei und Mittel im Verhältnisse zu demselben werde, oder auf das Wahre und Unvergängliche gerichtet, also: je nach ihrer Inhaltsbestimmtheit [1]). Entscheidende Bedeutung in der fraglichen Hinsicht habe ich diesen beiden angeführten Stellen bei Xenophon zuerkannt aus dem Grunde, weil sie nicht, wie die zwei vorher angeführten, in solchem Sinne dargestellt werden, dass sie in und mit ihrer Begründung das practische Wissen auf den Standpunct seiner blos formellen Bedeutung zurückführen, noch einen Widerspruch gegen diese vorher entwickelte Bedeutung des Wissens und seine Stellung zu der Sittlichkeit mit sich führen, sondern in Beziehung auf die Stellen, in welchen die sittliche Bedeutung des Wissens als formelle dargestellt worden ist, die Stellung eines Fortganges im Bestimmen dieses practischen Wissens einnehmen oder über die formelle Bestimmtheit dieses Wissens, *als* Wissens, hinaus noch eine andere Bestimmung desselben aussagen und nämlich eine solche den Inhalt *des* Wissens betreffend, welches mit der Tugend gleichbedeutend sein soll. Dagegen ist allerdings zuzugeben, dass mit dieser Inhaltsbestimmtheit des sittlichen Wissens, denjenigen Aeusserungen, welche diesem Wissen, schon als formell, practischen Werth vindiciren, wenn Widerspruch vermieden werden soll, nur die Bedeutung, Ausdrücke eines gewissen Stadiums in der Entwickelung der Socratischen Lehre zu sein oder einer, für sich und einzeln genommen, unvollständigen Auffassung des practischen Wissens bei Socrates zukommen kann, nicht aber die Bedeutung, das Ganze von seiner Ansicht in dieser Beziehung zu enthalten, und dass alle die Raisonnements, welche den Begriff oder, practisch ausgedrückt, das Zweckmässige in Beziehung auf nur zufällige oder sogar unsittliche Gegenstände und Verhältnisse entwickeln, nur als Beispiele, es sei, theoretisch, der Begriffsentwickelung, oder, practisch, der Bedeutung des practischen Wissens betrachtet werden können [2]). Unstreitig ist dabei allerdings, dass von einem solchen Zugeständnisse oder von ir-

[1]) *De Rep.* VII, 519 A — B.

[2]) So z. B. *Memor.* III. 10, 9 ff. über die Bedentung eines kostbaren Harnisches, III, 11 über die Art und Weise, in welcher eine Hetäre Kunden gewinnen könne, u. s. w.

gend einem Bewusstsein der, um so zu sagen, nur præliminairen Bedeutung der Argumentationen, in welchen die sittliche Bedeutung des formellen Wissens bei Xenophon aufgezeigt wird — dass, sage ich, von einem solchen Zugeständnisse oder Bewusstsein bei diesen sich ebenso wenig eine Spur findet, als, andererseits, irgend eine Entwickelung oder Anwendung im Ganzen des sittlichen Standpunctes von den angeführten Aeusserungen, die das Wissen in seiner sittlichen Bedeutung über seine formelle Bestimmtheit hinaus führen. Bleibt somit übrig, ein solches Bewusstsein und eine solche Anwendung dessen, was bei Xenophon nur in vereinzelten Sätzen hervortritt, in der Platonischen Darstellung des Socratismus zu suchen d. h. in dieser Darstellung die Ausführung des sittlichen Wissens zu suchen in dieser seiner von Xenophon selbst angegebenen — und somit auch, unter der Voraussetzung, dass wir bei diesem die Norm des geschichtlich Socratischen zu suchen haben, als einer solchen bewährten — dritten Bestimmtheit, durch welche dasselbe seine schliessliche und eigentliche Bedeutung als die wesentliche positive Bestimmung der Tugend gewinnt.

In der Platonischen Apologie, — wo man übrigens, eben zufolge ihres Characters als Vertheidigungsrede vor den Richtern, natürlicherweise keine durchgeführten Begriffsanalysen zu erwarten, sondern an das factisch Geäusserte sich zu halten und dem Gedankengang dabei nachzugehen hat, — tritt das sittliche Wissen, wie wir oben schon gefunden, als solches, reell bestimmt hervor und wird eben durch diese seine reelle Bestimmtheit von allem anderen Wissen unterschieden. Den Ausgangspunct und den allgemeinen Grund bei der Vindication dieser Verschiedenheit des genannten Wissens von jeder anderen Erkenntniss bildet dabei sein formeller Character *als* Wissen: aus seiner specifischen Bestimmtheit in dieser Hinsicht ist eine solche Bestimmtheit desselben, auch was seinen Inhalt oder Gegenstand betrifft, dem Socrates nur ein Corollarium [1]). Die Veranlassung zu *diesem* Ausgangspuncte bei der Behandlung des fraglichen Gegenstandes haben wir schon oben berührt: sie liegt in dem ganzen Character der griechischen Weltanschauung, sowie das dem Socrates Gültige und Natürliche in dem soeben angeführten Schlusse von diesem Ausgangspuncte aus auch auf der genannten Weltanschauung oder auf ihrem so genannten objectiven Standpuncte beruht. Von dem genannten Standpuncte ist es nämlich, bei der Frage von Erkenntniss, eine Folge, dass der scharfe Gegensatz zwischen richtigem oder vollkommenem Percipiren in subjectiver oder psychologischer und formeller Hinsicht

[1]) So z. B. *Apol.* 29 D—E mit A vergl. und ebenso *Crit.* 47, A—D.

und, andererseits, der Objectivität desselben und der Art dieser letztgenannten, welcher Gegensatz einen Hauptcharacter der neueren Philosophie bildet, bei den Alten nicht vorkommt, sondern dass im Gegentheil die Perceptionen des Subjectes in unmittelbarem Zusammenhange mit dem in ihnen oder durch dieselben percipirten Objecte betrachtet uud characterisirt werden, und vice versa. Dass die Begriffseinsicht die — formell oder subjectiv — vollkommene d. h. widerspruchslose und nothwendige Einsicht ist: diese Behauptung, — welche, wie bekannt, das Resultat der erkenntniss-theoretischen Untersuchungen des Socrates bildet oder das, was durch diese *dargelegt* worden ist, — sie ist dem Socrates mit dem Darlegen davon vollkommen gleichbedeutend, dass man im Begriffe — und nur in diesem — das Wahre oder was ein Jedes wirklich ist — das wesentlich und unveränderlich Seiende, — im Gegensatz zu dem Zufälligen, Relativeu und Veränderlichen, anfgefasst habe; ja, sowohl bei Xenophon, wie bei Plato wird in der That die Aufgabe bei den dialectischen Untersuchungen *nicht* in jener Form ausgedrückt: — mittelst der Socratischen Methode apodictische Perceptionen oder Einsichten aufznzeigen und zu entwickeln, — sondern die bei Socrates immer wiederkehrende Frage, welche durch seine Begriffsanalyse erledigt werden soll, ist dic, was etwas *ist*, auszuforschen. Der Gedankengang des Socrates hierbei, in Beziehung auf das practische Wissen des Masses, der Norm und der Schönheit des Handelns, ist vollkommen derselbe, als der bei Plato in allgemein metaphysischer Hinsicht in Beziehung auf das Seiende[1]). Insofern als jede Einsicht nothwendigerweise Einsicht von Etwas sei, das Wissen aber und die Meinung in Betreff der Gewissheit (d. h. formell) verschiedene Vermögen seien, so folge, dass sie auch in Betreff des Objectes verschieden seien oder dass der Gegenstand eines jeden ein anderer sei, in der Art und Weise, dass wie der der zufälligen Meinung das Wechselnde und Veränderliche, so der des nothwendigen Wissens ein von jenem verschiedenes, wesentlich Seiendes ausmache[2]): dies ist die kurze Zusammenfassung des Platonischen Beweises für das Dasein von Ideen[3]), davon bildet die Ansicht des Socrates, den Inhalt des sittlichen Wissens betreffend, nur die ethische Anwendnng oder, richtiger, den ethischen Anfang. Man könnte nun — eben in Bezichung auf diese angeführte Art, eine specifische Inhaltsbestimmtheit oder ein besonderes Object des sittlichen Wissens darzulegen, oder in Beziehung auf den formellen Ausgangspunct bei der Vindication jener Bestimmtheit oder jenes Objectes, —

[1]) So z. B *Apol.* 22. B—C. [2]) *De Rep* V, 477 C. ff. [3]) Vgl. *Tim.* 51 D.

behaupten, dass dieser von dem der Meinung verschiedene Inhalt oder dieses Seiende eben das Wesentliche bei dem wechselnden Mannigfaltigen in formeller Bedeutung des Wortes wäre d. h. eben der allgemeine Begriff eines jeden einzelnen und sinnlichen Objectes, als ein von practischem Gesichtspuncte gesehenes und in practischer Anwendung von dem letztgenannten Verschiedenes gefasst — eine Ansicht, welche mit der in Betreff der Platonischen Ideen, dass diese mit den allgemeinen Genusbegriffen gleichbedeutend seien, dieselbe wäre, — und dass man, in solcher Weise, was das practische Wissen betrifft, auf das practisch-*formelle* Wissen zurückkäme. Auf eine solche Bemerkung dient aber, — was den Socratismus, mit welchem wir es hier zu thun haben, betrifft, — zur Antwort und sie wird damit vollkommen widerlegt, dass Socrates, wie wir gesehen haben, von dem, seinem Inhalte nach specifisch bestimmten sittlichen Wissen ein anderes, auf das Sinnliche gerichtetes, bestimmt unterscheidet, während er, — was sehr deutlich zeigt, wie wenig das Sittliche doch mit der Form als solcher dasselbe war — andererseits, wenigstens factisch, in seinem Daimonion eine sittliche Bestimmtheit des Bewusstseins annimmt, welche *nicht* in der Form des Wissens gegenwärtig, *nicht* Wissen ist, oder, practischer ausgedrückt, einerseits von dem sittlichen Wissen des wahrhaft practisch Seienden und Guten und der auf dieses gerichteten Tugend ein Wissen, das Mittel der sinnlichen Begierden oder eines Handelns, welches so nur um so viel mehr böse wird, unterscheidet, andererseits eine Norm oder ein Criterium in Beziehung auf das Richtige seines Verhaltens anerkennt, welche Norm nicht im Wissen besteht. In der That braucht man auch nur den angeführten all gemeinen Gedankengang bei dem Schlusse von der Form des Wissens zu seiner Bestimmtheit dem Inhalte nach speciell auf das practische Wissen auszuführen oder in Anwendung auf das Practische zu bringen, um zu sehen, wie die genannte Schlussfolge ganz consequent eine specifische Inhaltsbestimmtheit des sittlichen Wissens mit sich führt. *Dieses* Wissen ist nämlich — seinem Begriffe nach oder insofern es ein wirkliches solches, eine wirkliche sittliche Einsicht *ist* — das Wissen *des* (ethisch) *Guten* oder der Tugend, die Frage dabei die, was *dieses* ist, die Frage von dem Wahren dabei. Insofern nun, als kein sinnliches Ding oder Object und kein Solches, was durch Relation zu irgend etwas dergleichen *ist*, — es mag, begriffsmässig oder ontologisch gesehen, noch so gewiss *sein*, — sogar nicht mein eigener Lieb mir als Wissendem und darnach Wollendem — d. h. als Tugendhaftem — ein absolut und wesentlich — in sich und constant — *Gutes* sein könne, so folge, dass das Wissen, welches die Einsicht von diesem

oder davon, was es sei, ausmache, auf irgend etwas von jenem *nicht* gerichtet sein könne: aus dem einfachen Grunde, dass es in solchem Falle nicht Wissen oder wahre Einsicht von *dem Guten* wäre, oder, was dasselbe mit anderen Worten aussagt: von dem Aeusserlichen, dem, was nur in Beziehung zu dem Subjecte stehe und insofern demselben immer ein Wechselndes ist, möge man, soviel man wolle, ein theoretisches oder ein technisch-practisches Wissen besitzen, in sittlicher Rücksicht, bei der Frage von dem Guten bleibe dieses Wissen oder eine solche Einsicht doch immer Unwissenheit. Der negative Ausdruck von diesem Raisonnement bei Socrates ist darin gegeben, dass diejenigen, welche practische Weisheit de rebus variis besitzen, dennoch von Socrates in sittlicher Rücksicht auf dieselbe Linie mit denen gestellt werden, welche ohne Wissen sind, oder dass sie für schimpflich unwissend im Guten erklärt werden[1]), — eine Unwissenheit, die nur um so viel grösser sei, wenn sie mit jenen Einsichten auch die sittliche Einsicht zu besitzen wähnen, ein Selbstbetrug, in Vergleich mit dem schon Socrates' Wissen, dass er Nichts wisse,

---

[1]) *Apol.* 22 B — E; vgl. *Lach.* S. 195 A — 196 C. Sehr bemerkenswerth ist, dass ein Anfang zu einer solchen Ansicht auch bei Xenophen wiederzufinden ist: "befragt ob er (Socrates) diejenigen, welche wissen (*ἐπισταμένους*) was zu thun ist, aber den Gegensatz thun, als weise und mässig (*σοφοὺς καὶ ἐγκρατεῖς*) ansah, erwiederte er: eher unweise und unmässig; denn ich halte dafür, dass ein jeder dasjenige wähle und dem gemäss handle, was er als das für sich Nützlichste (*συμφορώτατα*) glaubt, woher ich diejenigen, welche nicht recht handeln, weder als weise, noch als besonnen ansehe." (*Memor* III, 9, 4). Bemerkt man bei dieser Aeusserung zugleich, theils dass *τὰ συμφορώτατα* hier mit *τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ* gleichbedeutend steht (nach dem unmittelbar Vorhergehenden: "er beurtheilte, ob Einer weise und besonnen sei, daraus, ob derselbe, mit Einsicht von dem Schönen und Guten, sich darauf richtete"), theils dass *σοφία* dasselbe als *ἐπιστήμη* ist (IV, 6, 7): so erhält oben angeführte Stelle nur dadurch einen Sinn, dass von practischem Wissen im Allgemeinen oder von der *ἐπιστήμη*, welche das Handeln in jedem Falle absieht, ein anderes Wissen von den *καλὰ καὶ ἀγαθὰ* unterschieden wird, welches allein Tugend oder *σοφία* ausmache, was auch noch weiter dadurch bestätigt wird, dass es gleich nachher heisst: dass die *μανία* oder der Gegensatz der (nach l. c.) mit *σοφία* identischen *σωφροσύνη* nicht *ἀνεπιστημοσύνη*, Unwissenheit im Allgemeinen oder de rebus variis sei, sondern Unwissenheit von sich selbst (*τὸ ἀγνοεῖν ἑαυτοῦ*). In solcher Weise aber wird man zur Selbsterkenntniss als mit der Einsicht vom dem Guten identisch — im Gegensatz zu anderer practischen Einsicht — und damit zuerst zur Weisheit oder zum eigentlichen practischen Wissen unumgänglich geführt. Da aber in dem angeführten Cap. der *Memor.*, dessen Anfang aus zusammengestellten kurzen Dicta, ohne weitere Entwickelung, besteht und dessen Fortsetzung (6 — 7) an unverkennbarer Verwirrung leidet, nichts weiter ausgeführt ist, enthält das Ganze, wie es jetzt dargestellt ist, nichts weiter als einen per impossibile ausgeführten Beweis dafür, dass es Tugend ohne Wissen nicht gebe oder dass der, welcher das Rechte wisse, es auch wolle.

ein Mehr von practischer Weisheit bilde [1]). Der positive Ausdruck wiederum für dasselbe und damit der Schluss in Betreff des Begriffes und der Wirklichkeit des sittlichen Wissens — der Schluss von der Gegenwart von jenem zu der von diesem — bestehen darin, dass dieses sittliche Wissen — von dem practisch Wahren oder davon, was das Gute *sei*, — eben aus dem angeführten Grunde: — weil nichts dem Subjecte nur Accidentelles oder Relatives und Wechselndes, also nichts Sichtbares oder Sinnliches ihm das Gute sein könne, — mit dem Wissen des Subjectes von sich selbst oder von der Seele als synonym gesetzt wird [2]): dass also, eben in und mit dem *Wissen* vom Guten, dieses auch ein Wissen von einem anderen *Seienden*, als von dem der Meinung wirklichen, wird und erst somit als ein solches für das Subject da ist. Oder wie dasselbe an einer anderen Stelle ausgedrückt wird, wie das Wissen von der Gymnastik den Leib zu seinem Gegenstand habe, so sei das Wissen von der Rechtschaffenheit und Unrechtschaffenheit das Wissen, dessen Gegenstand die Seele ausmache [3]).

Wollte man gegen das, was hier von dem Begriffe des sittlichen Wissens als eines nach Socrates reell bestimmten gesagt ist, weiter einwenden, dass von Socrates doch nicht angegeben sei, worin diese reelle Bestimmtheit oder der Inhalt desselben näher bestehe; so ist ohne Zweifel zuzugeben, dass es dem Socrates in erster Hand darum zu thun war, das *dass* eines besonderen und von den sinnlichen verschiedenen Gegenstandes des sittlichen Wissens und Wollens darzulegen. Eben darin — und nur darin, — dass er so den Begriff der Sittlichkeit als den einer anderen Richtung oder eines anderen Zieles des Handelns, als die relativen oder sinnlichen, aufgezeigt hat, besteht seine Bedeutung eines sittlichen Reformators: er hat dadurch, zwar von griechischem Standpuncte aus und mit von diesem Standpuncte bedingten Principien der Beweisführung, doch über diesen Standpunct oder über die griechische Weltanschauung hinaus in sittlicher Beziehung hinausgewiesen. Dass er aber dabei in Betreff des *was* mehr einen jeden auf sein Inneres hingewiesen, als dieses was ausgeführt hat, möchte weder so ganz unerwartet oder unpassend von dem sein, dessen ganzer Unterricht von ihm selbst als eine geistige Hebammenkunst bezeichnet worden ist. So gänzlich fehlt uns ausserdem nicht bei Socrates jede Angabe davon, was dieses *was* sei, wie wir dieses sehen werden, indem wir zu der nächsten Frage, mit welcher wir in derselben Weise, wie mit der jetzt behandelten, uns zu beschäftigen ha-

[1]) *Apol.* 21 D, 29 B.
[2]) L. c. 29 D – E mit 22 D und 30 B vergl.
[3]) *Crit.* 47 B – D.

ben, übergehen, zu deren Grenze wir eben durch das zuletzt Dargestellte geführt worden sind. Hier sei nur noch eine Bemerkung in Beziehung auf dieses hinzugefügt.

Eben aus diesem zuletzt von dem sittlichen Wissen Angeführten wird es erst klar sein, wie der Selbsterkenntniss das grosse und entscheidende Gewicht in practischer Beziehung zukommen konnte, welches derselben, nach den Zeugnissen der Alten, von Socrates zugezählt wurde. Nach Xenophon war dieses Gewicht ein relatives: das practische Wissen könne nach ihm in der Bedeutung einer Kenntniss des wichtigsten Instrumentes in practischer Hinsicht oder ad usus practicos vorzugsweise als Selbsterkenntniss bezeichnet werden. Jetzt dagegen zeigt sich, dass das practische Wissen, näher bestimmt, in den Begriff der Selbsterkenntniss übergeht oder dass jenes als Selbsterkenntniss definirt werden kann, insofern als die Selbsterkenntniss das Wissen ausmacht, in welchem das practische Object mit gegeben und gegenwärtig ist. Hiermit darf übrigens gar nicht geleugnet oder übersehen werden, dass dieses sittliche Wissen, das einzige, mit dessen Erforschung Socrates sich beschäftigt, auch als "Sorge um sich selbst" oder Erforschung und Prüfung seines inneren Zustandes, seiner Tugend hervortritt [1]), also zugleich die Bedeutung von practischem Nachdenken und Aufmerksamkeit auf sich selbst erhält und insofern als Besonnenheit (σωφροσύνη) in dem formellen Sinne, bei welchem Xenophon stehen geblieben ist, gefasst werden kann. Aber es ist genau zu bemerken, dass, eben nach dem Uebergange oder dem unmittelbaren Schlusse von der Form des Wissens zu dessen reellen Bestimmtheit, welcher in dem nächst Vorhergehenden dargestellt worden ist, diese formelle Seite des sittlichen Wissens, welche gar nicht bei dem Platonischen Socrates verschwindet, schon um in sittlicher Bedeutung da zu sein, die reelle in sich fasst, m. a. W. dass das "Wissen von der Tugend" oder von mir als tugendhaft eben als solches Wissen von dem Guten wird, ohne dessen Gegenwart weder Tugend, noch ein wirkliches Wissen davon da ist. Auch hier werden wir auf die nächste Frage, die uns beschäftigen wird, hingewiesen, die Frage nämlich:

Von dem Guten, dem, was das practische Object oder die reelle Bestimmtheit des practischen Wissens oder der als dieses bestimmten Tugend nach Socrates sei und durch welches dieses erst seine reelle Bedeutung erhält. Nach dem Vorhergehenden gestaltet sich diese Frage näher zu der: ob es nach Socrates ein absolutes *sittlich* Gutes gebe, oder ob das einzige an sich Gute die sinnliche Glückselig-

[1]) Vgl. z. B. *Apol.* 21 C, 37 E—38 A.

keit sei, d. h. vou griechischem Standpuucte, ob die Tugend Zweck, oder Mittel in practischer Hinsicht sei uud wie die beiden Berichterstatter in Beziehung hierauf sich zu einander verhalten. Es liegt übrigens auf der Hand, dass diese Betrachtung auf das Nächste mit der vorhergeheudeu zusammenhängt oder uur eiue audere Seite und eiue weitere Entwickelung derselben bildet.

Dass der Standpnnct des Socratismus bei Xenophon, in uud mit der Bedentung, die deu ethischen Grundbegriffen beigelegt wird, und der Anweudnng derselben, die am öftesteu und im Ganzen seiner Darstelluug vorkommt, wie schon bemerkt worden, der des Evdæmonismus ist: dies haben wir oben gesehen, so wie dasselbe schon seit lange dargelegt worden ist. Hierüber ist kein Zweifel. Das Beuutzen "des Guten" ohue Uuterschied als syuonym mit dem Nützlichen, dem Vortheilhaften ist bei Xenophon constanter Sprachgebrauch uud bei der Frage von einer Begriffsbestimmnng vou jenem wird ansdrücklich erklärt, dass es, sowie das mit dem Guten identische Schöue, das Nützliche sei [1]), obgleich allerdings nicht allein oder, genauer gesprocheu, nicht allein unmittelbar in der Bedeutung des dem einzelnen Subjecte Nützlichen, soudern auch in der Bedeutung des seinen Angehörigen, seineu Freunden und besouders der bürgerlicheu Gesellschaft Nützlichen; woher auch der Xeuophontische Socrates erklärt, er weder kenne etwas Gutes, was nicht für *etwas* (für Hunger, Durst, Gesundheit u. s. w.) gut wäre, noch wolle er etwas solches keunen [2]), und, ganz folgerichtig, bemerkt, dass das Gute und Böse "dasselbe sei" [3]) — nämlich in verschiedeneu Beziehungen betrachtet. Mit specieller Auweudung dieses allgemeinen Begriffes des Guteu auf das sittliche Haudelu oder die Tugeud, wird der Begriff von dieser, im Allgemeineu gefasst, wie wir geseheu haben, der reiu formelle von Tüchtigkeit [4]) — im Privateu uud Oeffentlichen — uud, mit bestimmterer Hinsicht auf die Art und Weise, wie eine solche erworben und besessen wird, wird Selbsterkenutniss, oder, practisch ausgedrückt, Sorge um sich selbst iusoferu und in der Bedeutung das Allerwichtigste uud Beste, dass dadurch Einsicht uud Ausbildung vou der besouderen Tüchtigkeit eines jeden gewonnen wird [5]). Fragt mau nun hinwiederum, wozu *alles* Gute, gut ist — nach dem äussersteu und universellen Zwecke; — so wird dies, wie wir gesehen, die Evdæmonie: die Befriedignng der Begierden, der Genuss des Subjectes und das Wohlbefiudeu, zu welchen

[1]) *Memor.* IV, 6, 8. [2]) L. c. IV, 6, 8—9; III, 8, 3—6. [3]) L. c. III, 8, 7.

[4]) Beispielsweise l. c. III, 2, 4; 4, 6. 12; 5, 8: IV, 2, 11; u. s. w. woher der *πονηρός* ist, welcher Nichts verrichten kann: II, 6, 19, und Tugend Unrechtschaffenheit in sich fassen kann: II, 6, 20. [5]) L. c. III, 7, 9; IV, 1, 22—29.

alle besonderen Güter nnd alle Tugend unmittelbar oder mittelbar Mittel ausmachen. Allerdings in erster Hand feinere und nn die Activität des Subjectes geknüpfte sinnliche Genüsse, vor Allem Ehre, Lob und Ruhm, [1]) — wozu Tüchtigkeit im Oeffentlichen und demselben geleistete Dienste Mittel werden; — wo aber die genannten Genüsse nicht genügen, die gröberen und mit Thätigkeit des Subjectes nicht vereinigten: befreit sein von Arbeit, wenn man nicht arbeiten wolle, essen, trinken können, wenn man es wünsche, als Früchte der durch Tüchtigkeit über Andere erworbenen Macht u. s. w. [2]). — Ja, nach Zeller soll dieser evdæmonistische Standpunct nicht nur dem Xenophontischen Socrates eigen sein, sondern noch in einem der frühesten Platonischen Dialoge, *dem Protagoras* ihm beigemessen werden [3]).

Wenden wir uns nun zuerst, in Folge der erwähnten Angabe, zu dem Platonischen *Protagoras;* so ist allerdings zuzugeben, dass in demselben von Socrates mehrmals gesagt wird, dass die Tugend ein Mittel sei, nm das Angenehme zu gewinnen, dass das Gute für etwas gut sei u. s. w. [4]). Ebenso nnleugbar ist aber auch, dass der Gegenstand der Untersuchung des Dialoges nicht das Wesen oder der Gehalt der Tugend oder des Guten ist, sondern die Frage, ob die Tugend *Eine* und ob sie in *Wissen* bestehe [5]), nnd dass, um diese ihre Bestimmungen gegen den Protagoras durchzusetzen, ihre Bedeutung, sowie die des Gnten, der gewöhnlichen Meinung gemäss vorausgesezt oder in Uebereinstimmung mit Protagoras' eigener Auffassung in dieser Hinsicht angenommen oder ponirt wird [6]); ja, dass dergleichen Aeusserungen die Tugend oder das Gute betreffend oft Citate sind von Sätzen, aus welchen man die zwei angeführten Bestimmungen der Tugend bestreiten könnte oder wollte [7]); dass aber über die nähere, ethische Bedeutnng der Tugend oder des Guten nicht gesprochen, sondern die Wörter in der allgemeinen Bedeutnng der Tüchtigkeit (es sei des Leibes, oder der Seele) nnd des in irgend einer Beziehung Nachstrebenswerthen gebraucht werden [8]). Zn noch grösserer Gewissheit davon, dass die genannte evdæmonistische Bedentnng der Tugend und des Guten im *Protagoras* somit nur *hypothetisch* oder als eine Voraussetzung und ein Ausgangspunct aufgestellt ist, wird es am Ende des Dialoges uud da dieser zu widersprechenden Resultaten zu führen scheint,

[1]) Beispweise l. c. II, 1, 1—7. 19 ff.; III, 6, 2, u. a. St.
[2]) L. c. II, 1, 10 ff.; IV, 5, 9—10.
[3]) Zeller l. c. S. 104.
[4]) *Prot.* 333 D—E; 345 A ff.; 351 E f., 352 B ff.; 354 C ff. u. s. w.
[5]) L. c. 319 A ff; 329 C ff; 345 D ff.; 354 C ff; 357 A f., 361 A. u. s. w.
[6]) S. l. c. 334 A ff: 351 C ff.; 358 B.
[7]) S. z. B. 357 C ff.
[8]) S. z. B. l. c. 350 A f., 354 A.

von Socrates ausdrücklich erklärt, er wünsche, um mit den untersuchten Bestimmungen der Tugend ins Reine zu kommen, dass man bis zu der Tugend selbst fortschritte, um zu untersuchen was sie *sei*[1]). — Mit einer solchen Stellung der evdæmonistischen Aeusserungen Socrates' im Platonischen *Protagoras* brauchen wir mit denselben uns nicht weiter aufzuhalten.

Aber auch wenn wir zu Xenophon zurückkehren, ist es, trotz dem oben Angeführten, dennoch nicht nur unzweifelhaft, dass er in seinem Socrates und dessen Lehre einen Gegensatz zu der Sophistik und deren sittlich und gesellschaftlich auflösenden Wirkungen gesehen und bewundert; — einen solchen Gegensatz zwischen beiden hat er ohne Zweifel sich zu finden getraut und auch wirklich dargestellt, schon mit Beziehung auf die Verschiedenheit des Evdæmonismus, wie dieser bei *den Sophisten* vorkommt und andererseits dem Xenophontischen Socrates eigen ist. Wenigstens bei mehreren unter *den Sophisten* war dieser nämlich ein, um so zu sagen, offenbarer und directer, auf die gröberen sinnlichen Genüsse des einzelnen Subjectes gerichteter, wohingegen der Xenophontische Socrates uns einen, durch die Richtung auf das Wohl Anderer und der Gesellschaft als Mittel für feinere Genüsse, gleichsam verborgenen und so durch einen Umweg zu seinem Ziele gelangenden Evdæmonismus zeigt, welcher eben damit, was die äusseren Wirkungen des Handelns betrifft, wirkliche Tugend nachahmt. Aber es ist ausserdem leicht zu zeigen, dass an mehr als einer Stelle bei Xenophon Aeusserungen und Darstellungen des Socrates vorkommen, in welchen das mit der Tugend verbundene Gute oder sogar jene, die Tugend selbst als solche, unzweideutig als Zweck oder Glückseligkeit an sich hervortritt und betrachtet wird, damit also der Begriff eines *anderen* Guten, als alles und jedes Nützliche, oder der Begriff einer Glückseligkeit, die mit dem Guten zusammenfällt, an den Tag gebracht wird.

Die unzweideutigsten Ausdrücke hiervon finden sich in und mit der Darstellung der negativen Seite oder der negativen Bestimmungen der Tugend. In dieser Hinsicht ist nicht nur davon zu erinnern, wie die Selbstbeherrschung oder die Freiheit in Beziehung auf alles Aeusserliche dem Socrates die Tugend und das Gute selbst, — nicht blos Bedingungen oder Mittel für das eine oder das andere, — bildet, nur ihrer negativen Seite nach betrachtet, und in dieser Bedeutung auf das Stärkste hervorgehoben wird,[2]) — dies konnte noch möglicherweise schon als Bedingung für die rühmliche öffentliche Wirksamkeit gefor-

[1]) L. c. 361 C. [2]) *Memor.* II, 2, 30—31; 5; 6; IV, 5, 11, u. a. a. O.

dert werden und ist wirklich bei **Xenophon** mehr als einmal von diesem Gesichtspuncte dargestellt. Diese Unabhängigkeit von allem Aeusseren, diese Freiheit in Beziehung auf die Begierden, die den Character der Selbstbeherrschung (der *ἐγκράτεια*) bilden [1]), werden ausdrücklich auch ihrer selbst wegen bei **Xenophon** gepriesen: Nichts zu bedürfen sei göttlich, so wenig als möglich, das dem Göttlichen am Nächsten, das Göttliche selbst aber sei das Beste [2]), — womit eben dieses "Beste" d. h. das *höchste* Gute das *an sich* Gute wird. Diese Seite der Socratischen Tugendlehre tritt so bestimmt hervor und die angeführte Aeusserung ist in der That von so entscheidender Bedeutung, dass, wie bekannt, unter den von **Socrates** unmittelbaren Schülern gestifteten philosophischen Schulen, die Cynische eben in dieser Freiheit des Geistes, in Beziehung zu allem ihm Aeusseren, als solchen die Tugend und das Gute setzte, und dass ältere Historiographen hierin das eigentliche Princip der Socratischen Moral zu finden geglaubt haben. — Bemerkenswerth ist auch, dass **Socrates** bei **Xenophon** erklärt, er halte es in erster Hand für genug, um die Rechtschaffenheit (die *δικαιοσύνη*) zu fassen, sie als Abhalten von allem Unrechtfertigen zu bestimmen [3]), — womit dieser Cardinaltugend allerdings eine ganz andere Bedeutung, als die von formeller Fertigkeit, zuerkannt worden ist.

Doch auch positive Ausdrücke einer absoluten Werthschätzung der Tugend und ihres conträren Entgegensetzens gegen die Evdæmonie werden bei **Xenophon** nicht vermisst. Berücksichtigung in dieser Hinsicht verdient ohne Zweifel schon die von **Socrates**, als Ausdruck seiner eigenen Ansicht, adoptirte Fabel von **Hercules** am Scheidewege [4]) und ebenso die oft nach ihm citirte Entgegensetzung eines mehr oder weniger vom Zufall bedingten Glückes (*εὐτυχία*) und, andererseits, der freien, absichtlichen, guten Wirksamkeit (*εὐπραξία*), in Beziehung auf welche **Socrates** erklärt, die letztere sei die *beste* Lebensart des Menschen [5]). Beide hier hervorgehobenen Gegensätze *können* indessen schon mit Beziehung auf den Gegensatz zwischen der gröberen, relativ-passiven und der feineren, mit dem Handeln verknüpften Evdæmonie als solche gefasst werden, so wie dies an der erst citirten Stelle in einem gewissen Grade wirklich der Fall ist. —

[1]) S. z. B l. c. IV, 5, 3—5.

[2]) L. c. I, 6, 10; vgl. IV, 5, 12: die, welche die *ἐγκράτεια* besitzen, werden *ἄριστοι καὶ εὐδαιμονέστατοι*.

[3]) L. c IV, 4, 11—12.

[4]) L. c. II, 1, 21 ff.

[5]) L. c. III, 9, 14. Vgl. in Beziehung auf die angeführten Begriffe **Ritter** l. c. S. 71; **Brandis** l. c. S. 41; **Zeller** l. c. S. 105.

Grössere und entscheidende Bedeutnng dagegen kommt theils den Stellen zu, wo es heisst, dass die Tugend — in formeller Bedentnng, — um zu einem Gnten zu führen, mit Rechtschaffenheit vereinigt sein müsse [1]); theils und ins Besondere Aeusserungen nnd Erklärungen, entweder des Socrates selbst, oder des Xenophon in Beziehung auf ihn, dass wirkliches Glück und ein grösseres, als bei jedem sinnlichen Genusse, in der Billigung, von Seite des Subjectes selbst und Anderer, liege, die mit tugendhaftem Handeln unmittelbar verbunden sei [2]): Aeusserungen, die dahin gesteigert und erklärt werden, dass das Glück das grösste sei, welches darin bestehe, sich selbst und Andere besser zu machen [3]), nnd: dass das Schönste, Beste und Glücklichste im Leben und bei dem Tode sei, dahin zu streben besser zn werden und in dem Bewnsstsein davon [4]).

Es möchte anznerkennen sein, dass durch die zuletzt angeführten Aeusserungen nicht nur eine Möglichkeit, sondern anch eine Tendenz und eine Absicht zu etwas Anderen, als evdæmonistischer Moral, gegeben sind. Es ist nämlich evident, dass mit diesen Aeusserungen ein Gefühl von Glück oder eine Glückseligkeit angegeben, und nämlich als die höchste und wahre angegeben ist, in Beziehung anf welche die Tugend nicht Mittel ausmacht, sondern welche Glückseligkeit bei der letztgenannten gleich wie die theoretische Seite oder das Criterium ihrer Gegenwart bildet; dass, damit, die Tugend selbst als Zweck gesetzt ist und in der Glückseligkeit nur ihre andere Seite besitzt oder, dass sie, als bewusste betrachtet, Glückseligkeit *ist;* und dass, sowie bei der Selbstbeherrschung, als der negativen Seite oder dem negativen Ausdrücke der Tugend, negativ, so anch an den znletzt angeführten Stellen positiv dem Schönen und Guten in höchster Bemerkung, damit auch der bewussten Tugend, eine andere Bedeutung, als die relative, nämlich die von Zweck in sich selbst, nm so dentlicher zuerkannt ist, als die angeführten Wörter — schön, gut — als Bestimmungen nicht nur des Lebens, sondern anch des Todes angewandt werden. — Erreicht ist indessen durch das Angeführte ein nicht-evdæmonistischer Standpunct noch nicht. Man mag nämlich die negative Seite der Tugend noch so viel hervorheben: insofern allenfalls vermittelst negativer Bestimmungen noch nicht gegeben ist, was das ist, von welchem solche ausgesagt werden, kann auch die Bedentnng der Tugend doch erst durch Antwort auf die Frage abgemacht werden: welches das Object sei, das an die Stelle der sinnlichen Begierden

[1]) L. c. IV, 2, 11—12. [2]) L. c. I, 6, 14; II, 1, 19. 31. 33.
[3]) L. c. I, 6, 9 [4]) L. c. IV, 8, 3. 6, und in negativer Form *Apol. Xenoph.* 26.

trete; und diese Frage tritt hervor, auch wenn man, den Worten und dem Geiste der Xenophontischen Darstellung gemäss, sagen kann, dass die Unabhängigkeit von den sinnlichen Begierden durch die Sorge um mich selbst vertreten werden kann [1]) und dabei überdies noch an die göttliche Natur, welche der Seele beigelegt wird [2]), erinnern: denn die Frage bleibt doch immer nach der Tendenz und der Bedeutung jener Sorge und dieser Natur. Oder: ist das unmittelbare Resultat der Selbstbeherrschung Freiheit, wozu soll diese gebraucht werden? Dass nämlich Socrates nicht, wie später die *Cyniker*, die negative Freiheit selbst als Zweck setzte, dies leuchtet ebenso deutlich aus Xenophons, als aus Platos Darstellung ein [3]). Kurz: mit einem nur negativen Bestimmen des Zieles kehrt, in Folge der nur relativen Bedeutung eines jeden solchen Bestimmens, die Frage *warum* immer von neuem wieder. Und dasselbe gilt in der That auch von den oben angeführten positiven Ausdrücken, insofern als sie bei dem mit der Tugend verknüpften unmittelbaren Gefühl stehen bleiben. Das Gefühl ist zweideutig; da es nämlich mit dem Zustande oder der Bestimmtheit selbst zusammenfällt, von der es das Gefühl ist, oder diese Bestimmtheit, nur von dem Gesichtspuncte des Bewusstseins, als zugleich Bestimmheit desselben betrachtet, ausmacht, so liegt es auf der Hand, dass der practische Standpunct, welcher mit dem Gefühle als solchem gegeben ist, oder, mit anderen Worten, dass die Art der Befriedigung, die hier in Frage ist, ganz von der Art des Zustandes abhängt, mit welcher das Gefühl der Befriedigung verbunden ist. Diese Zweideutigkeit tritt auch anschaulich hervor, da nicht zu leugnen ist, dass an einer unter den oben angeführten Stellen [4]) die Beschreibung des die Tugend unmittelbar begleitenden Gefühls der Billigung einen gewissen Zug zeigt in die Beschreibung des Wohlgefallens am Lobe, — eigenem oder von Anderen zugetheiltem, — also der Eitelkeit, überzugehen.

Ehe wir dazu uns wenden, eine Antwort auf die angeführte Frage und den angedeuteten Zweifel zu suchen, ist eine Bemerkung, im Zusammenhang mit vorher Gesagtem, hier auf ihre Platz. Bei dem Bestimmen des Guten tritt für die Alten eine viel grössere Schwierigkeit, als für uns, hervor, ein absolut Gutes von einem relativen genau zu trennen oder den Begriff von jenem festzuhalten und zu verhindern, dass es zu dem Begriffe von diesem hinübergleite. Diese Schwierigkeit beruht auf der oben aus ihren näheren Gründen aufgezeigten [5]), principiell formellen Bedeutung des Guten, die aus der gan-

[1]) S. z. B. *Memor* III, 5, 13 ff; IV, 5, 10 u. a. m. O.
[2]) L. c. IV, 3, 14. [3]) S. l. c. citt. S. 23 N. 3—5 u. S. 33 N. 5—6, S. 34 N. 1.
[4]) L. c. II, 1, 19. 31. 33. [5]) S. 78 ff.

zen antiken Weltanschauung folgte und aus welcher eine reelle — wenn eine solche aufgezeigt wurde — erst hergeleitet werden musste. Form ist Art und Weise; wobei die Frage von sich selbst hervortritt: für was? Wie natürlich eine solche Frage, damit auch eine nur relative Bedeutung des Guten und der Tugend als gut, bei Xenophon erscheint, haben wir gleich oben gesehen [1]). Dieselbe Frage richtet, wie bekannt, Aristoteles als Critik gegen Plato mit der Bemerkung, dass dem Guten in versciedenen *Verhältnissen* eine verschiedene Bedeutung zukomme und dass es also *eine* Idee des Guten oder *ein* höchstes Gutes nicht geben könne [2]).

Nichts destoweniger ist doch die *erste*, bei Xenophon gegebene Antwort auf die erwähnten Fragen, weit davon, dass sie uns zum Evdæmonismus zurückführen sollte, im Gegensatz dazu geeignet, der Tugend einen von dem Sinnlichen und Wechselnden unabhängigen wesentlichen Inhalt zu vindiciren. Richtet man die Aufmerksamkeit auf die Stellen bei Xenophon, die in nächstem Zusammenhange besonders mit den negativen Bestimmungen der Tugend stehen; so werden die Bestimmungen derselben, mit welchen sie an die Stelle der von den sinnlichen Begierden beherrschten Wirksamkeit treten soll, die des Masses und der Ordnung, — die eben den Begriff der practischen Weisheit oder der Tugend und des Gegensatzes der Leidenschaftlichkeit (der *μανία*) der Seele, welche das jener Weisheit Entgegengesetzte ist, bildet [3]), — welche Bestimmungen ihren Ausdruck und ihre Zusammenfassung in Gesetzmässigkeit und Gesetz erhalten [4]). Damit ist nun ein dem sinnlichen entgegengesetztes practisches Object unleugbar als das Gute gesetzt, wie auch dabei bemerkt wird [5]). Dessen ungeachtet ist es eben die weitere Entwickelung, die der angeführten Bestimmung einer jeden Tugend bei Xenophon gegeben wird, durch welche es sich ihm oder seinem Socrates unmöglich zeigt, eine absolute und unsinnliche Bedeutung, es sei der Tugend oder dem Guten, beizubehalten. Da nämlich unter den "Gesetzen", von denen die Frage ist, wie bei Xenophon ausdrücklich erklärt wird, die *positiven* Gesetze verstanden werden [6]): so leuchtet es ein, dass diese als solche

[1]) S. 105; vgl. Hermann L. c. S. 247.

[2]) *Eth. Eud.* I, 8; vgl. *Magn. Moral.* I, 1. [3]) *Memor.* III, 9, 5—6; IV, 1, 3.

[4]) So in Betreff der *δικαιοσύνη* in unmittelbarem Zusammenhange mit l. c. S. 109 N. 3 und IV, 6, 5—6; der *εὐσέβεια:* IV, 3, 17 und 6, 2—4; der *σωφροσύνη:* IV, 3, 1; 5, 7.

[5]) S. besonders bei der Frage von der *ἐγκράτεια* und der *σωφροσύνη*, wo *τὸ ἥδιον* dem *βέλτιον entgegengesetzt* wird: IV, 8, 11, übrigens ll. citt. Not. anteced.

[6]) Ausdrücklich bei der Frage von der *δικαιοσύνη:* IV, 4, 13; aber dasselbe ist leicht zu sehen bei der *εὐσέβεια:* IV, 6, 2—4.

oder als factische eben so wenig selbstverständlich etwas an sich Nothwendiges oder Absolutes ausmachen — sie können ja, wird es gegen Socrates bemerkt, verändert werden[1]), — als sie, wie ein dem Subjecte *Gegebenes* und demselben insofern Fremdes oder ein Solches, dessen Identität mit dem Wesen und dem Zwecke des Subjectes selbstverständlich wäre, für dasselbe unmittelbare Gültigkeit besitzen. Damit entsteht hinwiederum die Aufgabe, einen Grund anzugeben, warum ich die (positiven) Gesetze als Zweck, Gehorsam für dieselbe als Tugend (eher als die sinnlichen Genüsse und ihr Nachstreben) betrachten solle, oder m. a. W. da mit der angeführten Bestimmtheit des Zweckes dieser wiedernm als ein *Anderes*, als das Subject, oder als ein von dessen eigenen Wesen Verschiedenes hervortritt, so wird die Folge davon nur, dass, hier zum dritten Male, die Forderung sich wiederholt, ein — in sich und für das Subject — Gutes anzugeben. Zwar könnte man die hier angezeigten Schwierigkeiten als zum Theil dadurch aufgehoben betrachten, dass, neben den positiven und veränderlichen Gesetzen, "ungeschriebene" und sich immer gleiche und also solche, in *der* Bedeutung göttliche Gesetze, dass sie in und mit der menschlichen Natur gestiftet wären, angenommen und angegeben werden[2]). Da aber, ausserdem dass diese ungeschriebenen Gesetze nicht *alle* die sind, welche die Tugend bestimmen, sondern *neben* die anderen positiven gesetzt werden, dazu noch auf die Gültigkeit, ja auf das Dasein jener darans geschlossen wird, dass ihre Uebertretung gewisse sinnliche Nachtheile unausbleiblich mit sich führe[3]): so ist damit von dem Xenophontischen Socrates ihre verbindende Kraft als eine nur relative erklärt, und bei ihnen, nicht weniger als bei den "geschriebenen", tritt die Frage hervor, warum ihnen Gehorsam geleistet werden solle, d. h. die Frage nach dem Motive für das Subject, ein gewisses, im Gesetze angegebenes Objectives als gut zu betrachten und demselben nachzustreben. Auf diese schliessliche und entscheidende Frage hat der Xenophontische Socrates in letzter Instanz keine andere Antwort zu geben, als die derselben *Sophisten*, gegen welche er, nach der Aufgabe und der Darstellung des Xenophon nicht weniger, als des Plato, auftrat, — und aus dem Standpuncte dieser Antwort ist seine Ansicht bei Xenophon *ausgeführt*. Oder, genauer ausgedrückt, der Xenophontische Socrates tritt, der Absicht nach, als politischer und ethischer Reactionär auf: er will,

[1]) L. c. IV, 4. 14. [2]) L. c. IV, 4, 19.

[3]) Blutschänderisch leben, physisch schwache Kinder; Gutes mit Üblem lohnen, der Verlust von nützlichen Freunden, u. s. w. IV, 4. 20—25.

gegen die Sophistik und die durch sie zum Ausdruck gekommene Tendenz seiner Zeit, auf das Vorige in Betreff der Heilighaltung der Gesetze, der Gottesfurcht u. s. w. zurückführen. Aber er will dies mit den Gründen und aus den Motiven *der Sophisten;* damit sinkt er, in der Wirklichkeit, zu einem eben so entschiedenen Evdæmonismus, als dem seines Gegners herab, — nur das er denselben mit geringerem Bewusstsein und nicht mit derselben Consequenz d. h. unwissenschaftlicher als diese ausgeführt hat. Dies spiegelt sich sogar in dem Sprachgebrauche bei Xenophon ab: die *Namen* des Guten, Schönen u. s. w. besitzen zwar bei ihm objective Bedeutung und kommen in solcher zur Anwendung: von Gesetzen, Dingen, Tugend, so jedoch, dass diese Bedeutnng zugleich doch nur relativ ist, wohingegen es für das, was man sonst *das* Gute oder gut in absoluter Bedeutung nennt, ein anderes Wort giebt: das der Glückseligkeit, womit auch angedeutet ist, worin dieses letzte Ziel, "für welches" alles Gute gut d. h. Mittel ist, besteht, nämlich in den sinnlichen Genüssen des Subjectes. Zwar kann man — der Xenophontische Socrates sowie sein Schüler machen es ihres Theiles so — unter diesen Genüssen mit besonderer Hinsicht auf Dauer und Intensität die s. g. feineren, mit Lob und Ruhm verbundenen und an nützliche Thätigkeit geknüpften, wählen und somit, um Platos Ausdruck zu gebrauchen, zu einer feigen Tapferkeit, einer unmässigen Mässigkeit gelangen, — wenn ein Anderer auf entgegengesetzte Weise verfahren will, versieht Socrates auch ihn dafür mit Gründen; — man kann also "Lust gegen Lust und Grösseres gegen Kleineres wie Münzen vertauschen", aber nach "der allein rechten Münze, wofür alles jenes zu vertauschen ist", die jedoch in der oben angeführten Beschreibung der Tugend und dem mit ihr unmittelbar verknüpften Glücke uns im Aussicht gestellt wurde, — nach diesem sieht man sich bei Xenophon vergebens um.

Dagegen *finden* wir, in gegenwärtiger Beziehung, bei Plato die Ausführung dessen, was uns bei Xenophon versprochen wurde. Kehren wir also noch einmal zu den durch Aeusserungen und Versicherungen des Xenophontischen Socrates veranlassten Fragen zurück: *warum* es göttlich sei, von dem Sinnlichen unabhängig zu sein, und: von *welcher* Bestimmtheit das der Tugend begleitende Gefühl des Glückes der Ausdruck im Bewusstsein sei, damit endlich zu der: welche die ethische Bedeutung der Togend und des Guten sei, und sehen wir nach, welche Antworten Socrates uns bei Plato giebt. Darum, — so lautet bei diesem die Antwort auf die erste der angeführten Fragen, — dass die Tugend anf solche Weise eine Umkehr möglich und — da der Wille der Einsicht folgt — wirklich mache,

eine Umkehr von dem sinnlichen, zufälligen, veränderlichen und als solchem zweifelhaften Guten zu einem auf das der Seele selbst zugehörige, wahre, wesentliche und damit unzweifelhaft Gute gerichteten Leben, — oder, vielleicht noch genauer ausgedrückt, weil die fragliche Freiheit die negative Seite und eine wesentliche Bestimmung eines solchen Lebens bilde[1]). Damit ist aber in der That auch die Antwort auf die zweite Frage oder die Elemente zu einer solchen Antwort schon gegeben. Aus dem Grunde nämlich sei die Tugend gut, oder darin bestehe das Gute bei ihr und dem sie begleitenden Gefühl von Glück, dass sie die *eigene* Vollkommenheit des Subjectes oder der Seele sei[2]) und — in derselben Art von Uebergang von der formellen Bedeutung der Tugend zu einer reellen, wie vorher bei der Frage von dem sittlichen Wissen — daher für die Seele, was Gesundheit für den Leib sei oder ihre Stärke ausmache[3]), — wovon das Gefühl des Glückes nur die bewusste Seite sei. Besser hinwiederum, als das Gute des Leibes und das Gefühl davon, sei *dieses* Gute oder es *sei* — ohne irgend eine Beziehung — ein Gutes aus denselben Gründen, aus welchen die Seele besser und wichtiger sei, als der Leib, weil diese nämlich das Princip des Wissens und der Tugend oder unser eigentliches Selbst sei — eben aus den Gründen also, aus welchen die dem Guten der Seele beigelegten Bestimmungen folgten, die Bestimmungen nämlich, ein wesentliches und wahres Gutes zu sein[4]). Hiermit ist nun endlich der Ausdruck eines auf einmal in und mit der Tugend oder der Sittlichkeit wirklichen und zugleich in sich oder absolut Guten gegeben und damit auch das Princip einer Regeneration in sittlicher Hinsicht ausgesagt. — Man hat den rein Socratischen Ursprung des zuletzt aus dem *Crito* Angeführten in Frage gestellt oder geleugnet. Der für eine solche Ansicht angeführte Grund besteht indessen eigentlich nur in der allzu grossen Aehnlichkeit zwischen dem, was im *Crito* von der Tugend gesagt wird, und der Bestimmung derselben als der Tüchtigkeit der Seele für ihr eigenthümliches Geschäft d. h. um gut und damit glücklich zu leben, zu welcher die dialectischen Auseinandersetzungen im ersten Buche *der Republ.*[5]) den Plato führen, oder in der Aehnlichkeit mit dem ethischen Resultate der ganzen Untersuchung über die Tugend im vierten Buche des genannten Dialogs, dass sie die Gesundheit der Seele sei, wobei "es lächerlich wäre zu fragen, ob sie auch gut sei[6]). Mit diesem Grunde für eine solche Behauptung[7])

[1]) *Apol. Plat.* 29 D, 30 B. mit 31 A vgl. [2]) L. c. 29 E. — 30 A.
[3]) *Crit.* 47 D — E. [4]) S. ll. citt. N. § 1 & 2, und dasselbe in der That auch *Apol.* 30 E ausgesagt, vgl. *Gorg.* 507 B — C.
[5]) *Rep.* I, 353 D. ff. [6]) L. c. IV, 445 A — B. [7]) S. Hermann l. c. S. 473—4.

leidet aber diese Einwendung an dem Fehler, anf der Hypothese zu ruhen, dass das Platonische eben als solches *nicht* Socratisches wäre d. h. auf der Voraussetznng, von deren Richtigkeit es eben Frage ist. Dazu kommt aber, dass die aus dem *Crito* citirte Aeusserung nichts Anderes enthält, als was schon in dem ans der als Socratisch gutgeheissenen *Apologie* soeben angeführt worden ist.

Hiermit ist nun die Antwort auf die anfgestellte Frage nach der Bedentung des ethischen Guten bei Socrates und damit zngleich nach dem Verhältnisse dieses Guten zn der Tugend, sowie dem der Tugend zu dem Opus morale oder dem als Zweck betrachteten Guten gegeben, und zn gleicher Zeit die Stellung des Xenophontischen nnd des Platonischen Berichtes in diesem Puncte klar. Diese Stellnng ist hier hanptsächlich dieselbe, wie die, welche wir bei der Frage von dem sittlichen Wissen gesehen haben. Einerseits finden wir bei Xenophon bestimmte aber *vereinzelte* Aussagen, *dass* in nnd mit der Tugend es ein in sich Gntes gebe, dass derselben ohne alle Beziehung anf Anderes ein Werth zukomme und dass die Glückseligkeit, welche zngleich das Bewusstsein dieser Tngend bildet, die höchste sei; und diese Xenophontischen Positionen eines absolut Gnten, — im Gegensatz zn allem Aensseren und Sinnlichen, — und der Identität desselben mit der Sittlichkeit als Selbstzwecke finden wir in der Platonischen Darstellnng durch den Begriff der Tugend selbst nnd deren Verhältniss zur Seele und dem sittlichen Snbjecte ethisch *ausgeführt* und gerechtfertigt. Andererseits haben wir es bei Xenophon *ausgeführt*, dass es nichts anderes Gutes gebe, als das, was für etwas gut sei, dass die Tugend formelle Fertigkeit sei nnd als solche die Relativität alles anderen Guten theile oder selbst ein Mittel für eine durch Beziehung auf ein Aeusseres gewonnene Glückseligkeit ansmache. Man kann diese Ansführnng bei Xenophon, mit allen den meistentheils sinnlichen, sittlich gleichgültigen, znweilen sogar moralisch zweidentigen oder verwerflichen Verhältnissen, durch welche sie anschaulich gemacht wird, als Ansdrücke "des Anfangens aus dem meist Bekannten" betrachten, womit Socrates seine Lehren, hier ins Besondere die Lehre von der Absichtlichkeit und Freiheit der Tugend, sowie von dem practischen Character nnd der practischen Bedeutnng des Gnten, erläuterte, aber als Anfang nnd Beispiele, die von Xenophon als das Ganze und die Sache selbst aufgefasst werden: — und dies um so viel eher, als eben diese Beispiele, d. h. das Zurückführen des Einzelnen auf einen allgemeinen Begriff und Behandlnng nach diesem, Xenophons eigener Auffassung nnd Forderungen, das Practische betreffend, genau entsprechen In solchem Falle erhält diese Xenophontische Ausführung die Bedentnng von Ansätzen

oder Einleitungen zu der Platonischen Darstellnng des Socratismus, welche letztgenannte Darstellnng somit eine Entwickelung bei Xenophon befindlicher Aeusserungen wird und diese begreiflich macht. Fasst man hinwiederum dieselbe Xenophontische Ausführung als identisch mit dem Socratismus selbst, so geräth diese Darstellung in offenen Widerspruch nicht weniger mit den als treu Socratischen anerkannten Schriften Platos, als auch mit sich selbst in anderen, nicht weniger bestimmten und authentischen Aussagen.

Doch ist die Socratische Lehre von der Tugend und dem Guten, wie schon bemerkt, von dem zuletzt betrachteten, rein practisch-ethischen Gesichtspuncte vergleichungsweise das am Wenigsten von Socrates Ausgeführte, — die nähere Bedeutung dieser Gesundheit der Seele als Principes eines ethischen Systemes finden wir, wie gesagt, erst bei Plato in einer seiner späteren Schriften, mittelst der eingehendsten Analyse der Seele und ihrer practischen Natur entwickelt nnd durchgeführt. Bei Socrates dagegen, wie ganz natürlich in einer popnlären Darstellung, tritt bei den mehr concreten und objectiven Ausdrücken des absoluten Werthes der Tugend und des mit ihr gegenwärtigen sittlich Guten und bei der Vindication von beiden, einer Vindication deren Princip im Verhältnisse der Tugend zur Seele ausgesprochen war, — es tritt, sage ich, bei ihm, sowohl was die Tugend, als die Seele betrifft, statt des ethischen Gesichtspunctes, *der religiöse* ein — und mit diesem gewinnt Socrates' Tugendlehre ihre letzte Vollendung und ihren Endpunct. Auch bei diesem letzten Gesichtspuncte wiederholt sich dasselbe Verhältniss zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung, wie bei den vorhergehenden: wir sehen, wie schon das Vorhergehende bei der Hand giebt, eine principielle und durch vereinzelte Aeusserungen sichtbare Uebereinstimmung zwischen beiden, dazu aber eine Ausführung bei Xenophon im Widerspruch mit der Platonischen und mit sich selbst.

Den Ausgangspunct oder das Allgemeine betreffend herrscht, wie soeben gesagt, eine vollständige Uebereinstimmung zwischen den beiden Berichterstattern in der Darstellung von Socrates' Standpunct und Auffassung der Religion: als einen mit der Sittlichkeit unmittelbar vereinigten Glauben an das Göttliche als ordnende und leitende Vorsehung, zu welcher der Mensch in practisch-persönlichem Verhältnisse stehe, und dies — solange man sich an die allgemeinen Aeusserungen hält — in *universeller* Bedeutung und *unbedingter* practischen Gültigkeit für den Menschen. Nicht ohne Grund hat man auf solche Ausdrücke bei Xenophon Gewicht gelegt, in welchen z. B. von dem gespro-

chen wird, "der die ganze Welt zusammenfügt und dieselbe regiert", [1]) oder auf den, dass "wenn Etwas dem Socrates als von den Göttern bezeichnet erschien, wäre es schwerer gewesen, ihn davon zu überzeugen, dass man dawider handeln dürfe, als davon, dass man als Wegweiser einen Blinden oder Unkundigen einem Sehenden und Kundigen vorziehen solle" [2]).

Nichtsdestoweniger sind doch der Blick und die Auffassung hinsichtlich der Wirklichkeit bei dem Xenophontischen Socrates noch so ausschliesslich auf das Aeussere gerichtet, dass, so was den Schauplatz der göttlichen Vorsehung, als damit auch den Beweis- oder Erkenntnissgrund ihrer Wirklichkeit betrifft, beide allein in der Natur gesucht werden und somit die allgemeinen Aeusserungen unmittelbar nur in physischer Bedeutung angewandt und gerechtfertigt werden. Das Nähere der bei Xenophon vorkommenden Ansicht in dieser Beziehung steht mit dem Ganzen der in seinen Memorabilien befindlichen Weltanschauung und deren Verhältnisse zu ihrer Zeit im nächsten Zusammenhange und ist davon nur der besondere religiöse Ausdruck. Schon oben wurde daran erinnert, dass wie die ältere griechische Weltansicht im Ganzen eine rein objective war, in welcher dem Subjecte nur als einem Theile der Natur seine Bedeutung zukam, so wurde auch in der mit dem Universum gleichbedeutenden Natur in ihren Gesetzen und ihrer Ordnung das Göttliche geschaut und aufgefasst und zu gleicher Zeit in diesen objectiv gegebenen Gesetzen und in dieser natürlichen Ordnung die gültigen Principien und Normen der menschlichen Wirksamkeit gesehen. Daher auch, wie wir weiter sahen, das ganz Folgerichtige darin, dass, als von *den Sophisten* im bewussten und wollenden Subjecte selbst ein neues Princip für eine wirklich practische Thätigket entdeckt und ausgesagt wurde, dieses Princip, von ihnen selbst und von ihren Zeitgenossen, als ein nicht nur dem allgemeingültigen Gesetze, der Ordnung und dem Ebenmasse der Natur, sowie der davon bestimmten Wirksamkeit, entgegengesetztes Princip für die Willkühr und die masslosen Begierden des Subjectes, sondern damit zugleich als ein anti-religiöses aufgefasst wurde. Durch die Socratische Lehre von dem formellen Wissen und durch die darauf gestützte practische Ansicht, — was nach der Xenophontischen Darstellung das Wesentliche der Socratischen Sittenlehre bildet, — sahen wir, endlich, die wesentliche Veränderung hierin eintreten, dass damit im Subjecte das Princip eines auf einmal freien und doch gesetzmässigen Handelns gefunden und in den Bestimmungen seines denkenden

[1]) L. c. IV, 3, 13, und mit besonderer Beziehung auf den Menschen: I, 1, 19.
[2]) L. c. I, 3, 4.

Bewusstseins der Ausdruck eines unveränderlich und nothwendig Seienden gegenwärtig und gegeben sind; dass somit eben aus dem Subjecte der Begriff, die Möglichkeit und die Forderung einer formell-sittlichen oder begriffsmässigen Thätigkeit vindicirt werden. Einen reellen Idealismus dagegen, in der einen oder anderen Beziehung, suchen wir bei dem Xenophontischen Socrates vergebens: das eigentlich und wesentlich Wirkliche als solches bleibt nach ihm noch immer die Natur; in ihr allein ist daher auch der Schauplatz göttlicher Offenbarung und göttlichen Gesetzes zu sehen und zu finden, und Beziehungen des Subjectes zu ihr und seine Abhängigkeit von ihr bilden die practisch-religiöse Sphäre und füllen dieselbe aus.

In Folge dieser Theilung der practischen Sphäre, in eine von dem Subjecte bestimmte, sittliche und in eine objective, in letzter Hand religiöse, entstehen indessen sehr durchgreifende Veränderungen in Betreff der älteren Stellung und Bedeutung des Religiösen. Schon von der Wahrheit und Gewissheit der Religion gilt dies. Solange die durch natürlich gegebene Ordnung und Gesetze sich kund gebende Gottheit als die einzig und unbegrenzt bestimmende Macht im Verhältniss zum menschlichen Leben betrachtet wurde, war auch diese Macht, weil als unmittelbar gegeben betrachtet, so auch als unbedingt gültig gefasst worden. Ganz anders könnte die Sache leicht erscheinen, sobald dagegen neben dieser natürlich-objectiven Norm ein anderes, dem Subjecte selbst zugehöriges, practisches Princip hervorgetreten war, besonders da auf Seite des letzteren die Bestimmungen des denkenden Bewusstseins und des freien, absichtlichen Handelns fielen, — gegen welche die Naturabhängigkeit sich zunächst als Beschränkung von blinder Nothwendigkeit zeigte.

Es ist eine, in den unbedeutendsten Einzelnheiten durchgeführte, subjective Teleologie, mittelst welcher Xenophon oder sein Socrates für seine raisonnirende Zeit und mit ihr auf einmal die Wahrheit der alten religiösen Ueberzeugung oder Auffassung der Natur als Ausdruck göttlicher Weltregierung durchführt und damit zugleich — seinem ganzen Standpuncte gemäss — das practische Gewicht der Religion aufzeigt[1]). Wenn aber die religiöse Ueberzeugung und Gewissheit somit bei Xenophon von einer besonderen naturphilosophischen Theorie oder, wenn man lieber so will, von einem theologischen Systeme abhängig gemacht wird, so zeigt sich schon durch diese Art, dieselbe zu vindiciren, ihre geforderte unbedingte Gültigkeit so wenig sicher gestellt, dass dieselbe, statt dessen, recht anschaulich, als eine sehr

[1]) L. c. I, 4, 4—18; IV, 3, 2—12.

bedingte hervortritt, besonders indem eben gegen *die* Theorie, an deren Wahrheit die jener religiösen Ueberzeugung geknüpft ist, Zweifel und Einwendungen von der Art sich erheben, dass dieselben von Socrates in letzter Hand nur mittelst Machtsprüche und Fehlschlüsse zum Schweigen gebracht werden können [1]). Nicht geringer zeigen sich aus demselben Grunde, zweitens, die Veränderungen gegen die ältere Ansicht in Betreff der eigentlichen practischen *Anwendung* und der practischen *Umfassung* der Religion. Statt der alten Ueberzeugung von unbedingtem Gehorsam gegen die Gottheit und eben mit einem solchen Gehorsam zusammenfallender höchsten, sittlichen Vollendung, und nicht in der besten Uebereinstimmung mit den oben angeführten allgemeinen Aeusserungen über die unbedingte practische Gültigkeit der religiösen Gebote, findet sich bei Xenophon eine — an gewisse moderne stark erinnernde — abstract aufgeklärte Ansicht über die Religion: nach welcher der Mensch, in der That nur im Nothfall und wenn keine anderen Mittel ausreichen, sich an die Gottheit zu richten vonnöthen habe, übrigens dieselbe entbehren könne, oder der bewussterweise und frei handelnde Mensch und die Gottheit als zwei einander begrenzende Mächte auftreten und das Gebiet der einen erst da anfängt, wo das der anderen aufhört, — wobei übrigens das Sittliche und was damit im nächsten Zusammenhange steht in das Gebiet des Menschen fällt. Dies zeigt sich in zwei, beide gleich characteristischen Sätzen. Geht man nämlich von dem auf genannte Weise bestimmten religiösen Bewusstsein, als, nach dem Obigen, das Leben leitend, aus, so darf und soll, nach der ausdrücklichsten Erklärung des Xenophontischen Socrates, dieses Bewusstsein doch nur *neben* der menschlich-practischen Einsicht oder als ein Complement zu dieser, wo sie für die Entscheidung nicht länger ausreicht, in Anspruch genommen werden, — worin allerdings liegt, dass das religiöse Bewusstsein niemals vonnöthen ist oder göttliche Offenbarung bei Entscheidung über Rechtes und Unrechtes niemals hervortritt: — es wäre nämlich geradezu Thorheit, seine Zuflucht zu den Göttern zu nehmen, wenn man selbst bestimmen könne. Sondern die Frage von dergleichen entstehe nur bei Handlungen und in Beziehung auf solche äussere Folgen derselben, welche von keinem menschlichen Verstande berechnet werden können (bei Heirathen, Empfange von Aufträgen u. s. w.)[2]). Andererseits und was die sittliche Wirksamkeit oder die Tugend betrifft, wird die Frömmigkeit (die ὁσιότης) als *eine*, mit den übrigen coordinirte und von

[1]) Man sehe l. c. I, 4, 11 ff.
[2]) L. c. I, 1, 6—9; IV, 3, 12; 7, 10, u. a. a. St.

ihnen durch ihren Gegenstand verschiedene Tugend gefasst und als Uebereinstimmung mit positiven Gesetzen in Beziehung auf die Götter (oder mit gottesdienstlichen Ritus) bestimmt — in vollständiger Analogie mit Rechtschaffenheit in Beziehung auf Menschen [1]), — wobei "die ungeschriebenen Gesetze", die das rationelle Element oder das in der Natur der Sache Gegründete bilden sollten, nicht einmal genannt werden, sondern erst bei der Frage von der Rechtschaffenheit zur Sprache gebracht werden [2]). Was endlich und drittens die practische *Bedeutung* und das *Motiv* der Religiosität betrifft, so werden diese nach dem Xenophon ganz dieselben, wie bei jeder Tugend: Mittel (deren Vortrefflichkeit eben durch die teleologischen Naturbetrachtungen aufgezeigt seien) eines im Verhältnisse zu demselben äusseren und eines sinnlichen Zweckes zu sein. Das hierbei Bestimmende kann in zwei Regeln zusammengefasst werden: wolle man Gutes von den Göttern erwarten, so müsse man ihnen Gutes beweisen; und: es sei der dringendste Grund vorhanden, dies zu thun, weil die Götter, mehr als irgend ein Anderer, zu nutzen im Stande seien [3]) — oder, wie Plato in einem seiner frühesten Dialoge (dem *Eutyphron*) diese Auffassung der Religiosität ironisch characterisirt: sie werde eine Kunst des Austausches zwischen Göttern und Menschen.

Der Platonische Socrates schliesst die mehr zufälligen Manifestationen des Göttlichen in dem Objectiven und dem ausser der Sphäre des sittlichen Bewusstseins Liegenden (in Träumen u. s. w.) keineswegs aus, obwohl schon diese in ihrer religiösen Bedeutung als Manifestationen *in Beziehung* auf sittliches Handeln erwähnt werden [4]). Der normale und constante Ausdruck der Gegenwart des Göttlichen für den Menschen, die eigentliche Quelle des religiösen Glaubens und des religiösen Bewusstseins aber, diese werden doch eben sein eigenes sittliche Wissen — d. h. dasselbe, wobei es nach dem Xenophontischen Socrates Thorheit wäre, sich an die Götter zu wenden, — indem die in und mit diesem Wissen im Bewusstsein gegenwärtigen, nothwendigen Bestimmungen oder practischen Gründe (λόγοι) — für das Handeln — nach dem Platonischen Socrates eben die Gegenwart des göttlichen Gesetzgebers im Bewusstsein ausmachen und damit zusammenfallen in der Art, dass der Mensch, indem er auf dieses sein Inneres horche, der göttlichen Weisheit bewusst werde, und indem er demselben gemäss handle, sie offenbare [5]). Daher wird auch die Un-

[1]) L. c. IV, 3, 16—18; 6, 2—7. [2]) L. c. IV, 4, 20 ff.
[3]) L. c. I, 4, 18; IV, 3, 17—18. [4]) *Apol. Plat.* 33 C; vgl. *Phæd.* 60 E.
[5]) *Apol.* 23 A — B im Zusammenhange mit *Crit.* 46 B, 47 D u. 48 A mit einander verglichen; vgl. *Theæt.* 176 E.

tersuchung dieses seines eigenen Inneren oder das Achtgeben auf das Gebot des Delphischen Orakels: erkenne dich selbst, womit, nach dem Platonischen *Phædrus*, Socrates ausschliessend beschäftigt ist, auch eine Untersuchung, inwiefern er eines göttlichen Theiles (einer θείας μοίρας) sich freue [1]). Der blinde Glaube dagegen, welcher den Character einer jeden einzelnen Aeusserung des Religiösen bei dem Xenophontischen Socrates bildet, oder das Aufheben und die Zurückhaltung des mit der Tugend zusammenfallenden Wissens, die bei ihm das Eintreten dieses Religiösen bedingen, — ein solcher Glaube, diese Zurückhaltung dienen dem Platonischen Socrates, mit Hinweisung auf die Vates, eben als Beispiele von *Abwesenheit* der mit der Tugend zusammenfallenden Einsicht [2]).

Es ist leicht zu finden, wie wir in dieser Art, das Verhältniss zwischen dem sittlichen und dem religiösen practischen Bewusstsein zu fassen, in populärer und religiöser Form dieselbe "doppelte Betrachtung des Guten" wieder finden, welche von Plato in *de Rep.* in systematischer und metaphysischer Form ausgeführt worden ist: einerseits die Betrachtung des Guten von ethisch-subjectivem Gesichtspuncte durch eine psychologisch-practische Analyse des Wesens und der Natur der Seele und Aufweisen der Tugend als Actualität derselben; andererseits eine Betrachtung desselben Guten in und mit der Lehre von dem *metaphysisch*-Guten als dem Masse alles anderen Guten und von dem mit der Tugend identischen, auf einmal theoretischen und practischen Wissen als Richtung auf dieses und Theilhaftigkeit an demselben. Und ebenso werden bei dem Platonischen Socrates die ethische Bedeutung und das ethische Resultat der zwei angeführten Betrachtungsweisen des Guten in Bezug auf dieses selbst, populär und religiös ausgedrückt, dieselben, wie bei Plato wissenschaftlich: die Vindication eines an sich Guten in der Tugend oder dieser *als* eines solchen, in dem einen Falle "auf dem kürzeren Wege, aber unvollständig" d. h. aus ihrem nächsten und subjectiven Grunde — ihrem Verhältnisse zu dem Subjecte — dargelegt; in dem anderen Falle "auf dem längeren Wege, aber vollständig", d. h. aus dem letzten und objectiven Grunde für den in Frage stehenden Character der Tugend — ihre Auffassung aus religiösem Gesichtspuncte, — aber zugleich damit auch die Vindication des vorhergenannten, subjectiven Grundes eben als eines solchen [3]) d. h. die Vindication der Seele als eines an sich gültigen oder guten Zweckes, Principes einer absoluten Werthschätzung. Es leuchtet nämlich ein,

[1]) *Phædr.* 229 D—230 A.

[2]) *Apol.* 22 C; vgl. *Lach.* 195 E—196 A; *Charm.* 174 A.

[3]) S. *de Rep.* IV, 435 A—D; VI, 504 A ff.

dass, da das sittliche Bewusstsein in seiner Bestimmtheit als solches dem Platonischen Socrates die Offenbarung und die Gegenwart des Göttlichen ist — und auf solche Weise "die göttliche Natur", die bei Xenophon der Seele zuerkannt wird, eine wirkliche Bedeutung erhält, — damit ein letzter und objectiver Grund angegeben ist dafür, dass das Wissen des Subjectes von sich selbst oder von seiner Seele — im Gegensatze zu dem Wissen von dem Sinnlichen — das Bewusstsein des Wesentlichen und der Wahrheit wird, und seine von diesem Bewusstsein dem Inhalt nach bestimmte Tugend als solche seine wahre Vollkommenheit. Eben damit zeigen sich aber, zweitens, das Sittliche und das Religiöse, sowohl ein jedes für sich, als in ihrem Verhältnisse zu einander betrachtet, in einer ganz anderen Bedeutung und Stellung, als bei Xenophon. Einerseits und was das Religiöse betrifft, wird, insofern die Erkenntnisquelle des Göttlichen die angeführte — das Innere des Menschen, sein sittliches Bewusstsein — ist, der religiöse Glaube im Allgemeinen und der religiöse Gesichtspunct bei der Auffassung der Sittlichkeit ins Besondere nicht länger ein, seiner Wahrheit und Gewissheit nach, aus Philosophemen über die Natur folgender oder von positiven und statutarischen Geboten abhängiger, äusserer Anhang zu der sittlichen Betrachtung oder ein Supplement, wo die sittlichen Motive und Gesetze nicht weiter ausreichen; sondern die Religion und der religiöse Glaube werden in ihrer Wahrheit und Gewissheit für das Subject eben so sehr eine practische, als eine theoretische Aufgabe: gewinnen bei dem Subjecte ihre Actualität und treten bei diesem in ihrer Wahrheit hervor in und aus dem sittlichen Bewusstsein in dessen nothwendigen Bestimmungen und in der Verwirklichung desselben. Das, meint der Platonische Socrates, wäre wirklich ein Leugnen der Götter und ein Unglaube im Verhältnisse zu ihnen, etwas Anderes oder sinnliche Vortheile dem Rechten vorzuziehen und so sich weise und tugendhaft glauben, ohne es zu sein,[1]) — womit, indem so das sittliche Bewusstsein ein Erkenntnissgrund des Religiösen wird, der allgemeine Xenophontische Satz, dass die Verehrung der Götter ein ungeschriebenes Gesetz sei, seine Wahrheit, so wie die Forderung der *unbedingten* practischen Gültigkeit des Religiösen ihre Rechtfertigung erhält. Andererseits hinwiederum ist, mit einem solchen Erkenntnissgrunde für das Religiöse und die daraus fliessende Bedeutung desselben, der Realgrund — und nämlich in *universeller* Bedeutung — für die Tugend als in sich gut gegeben und zugleich für eine concret-populäre Betrachtung derselben: dieselbe Tugend, die mehr subjectiv-

[1]) *Apol. Plat.* 29 A, 35 D.

abstract gefasst, von dem Platoniscben Socrates als die Tücbtigkeit der Seele für ihr eigentbümlicbes Geschäft nnd als ibre Gesundheit bezeichnet wird und als solche in sich gut sei, diese selbe Tugend ist, nur von ihrem höcbsten Gesicbtspuncte aus und in mebr anschaulichen Ausdrücken, von ihm als einen Posten betracbtet, auf welcben der Mensch von der Gottheit gestellt sei, wobei es nicht einmal vonnöthen wäre zn fragen, ob es ihm verstattet sei, denselben zn verlassen [1]. Scbon bei dem Platonischen Socrates wird somit die Tugend, in dieser ihrer höchsten Beziehung und Bedentnng betrachtet, "Verähnlichnng mit Gott so weit als möglicb" [2]; sowie sie in ihrer universellen und rein concreten Anwendung und in ihrer unbedingten Gültigkeit von subjectiver Seite für Socrates den letzten Ausdruck in seinem Daimonion bat [3]. — Keiner von den angeführten Sätzen, das mag anerkannt werden, ist übrigens von dem Platonischen Socrates wissenscbaftlich bewiesen, — was auch in einem solcben Vortrage, als z. B. in *der Apologie* nicht zu erwarten war: — er bat kein wissenschaftliches System, am Wenigsten das Religiöse betreffend, ausgefübrt. Eben so wohl muss aber auch anerkannt werden, dass in diesen Sätzen solche Principien eines moralisch-religiösen Systems gegeben sind, welche, wie sie die von Plato bescbriebene, binreissende Wirknng der Reden des Socrates begreiflich macben nnd jenem erlauben, seine eigene Ansicht ohne Carrikatur in Socrates' Mnnd zn legen, so auch Principien nicht nur für eine Reaction gegen die Moral *der Sophisten* werden, sondern für eine solcbe sittliche Reformation von dieser Moral, welcbe zngleicb eine Reformation der ganzen griechischen, religiös-moralischen Weltanschaunng wird.

Bemerkenswerth ist übrigens, dass aucb in Beziehnng auf den vorliegenden Gegenstand nnserer Betrachtung, wie schon dnrch Citate im näcbst Vorbergehenden angedeutet ist, alle die Bestandtbeile, die in die religiöse Ansicht des Platoniscben Socrates eingehen, in der That in der Xenopbontischen Darstellung wiederzufinden sind. Aber sie finden sicb in dieser Darstellung als membra disjecta, ohne Anwendnng und Ausführnng, oder auch so, dass die Ausführnng im Widerspruch mit ihnen steht. So wird nicht nnr gesagt, dass das Bewusstsein des Menschen von den Göttern einen Ausdruck ihrer besonderen Fürsorge nm ihn bilde; so wird nicht nur die menschlicbe Vernunft, als den Leib bestimmend, analogisch mit der göttlichen

[1]) L. c. 28 D—E, vgl. 21 E, 29 B, 33 C, 37 E. [2]) *Thæt.* 176 B f.

[3]) S. *Apol. Plat.* 40 A—C, wo dieses Daimonion für den einzelnen Fall in derselben practischen Bedentung angeführt wird, als das sittliche Wissen nnd das göttliche Gebot l.l. citt. N. 1 im Allgemeinen.

weltbestimmenden Vernunft aufgefasst [1]); sondern es wird ausdrücklich erklärt, dass die Seele des Göttlichen theilhaftig sei [2]). Dies Alles aber kommt bei Xenophon zu keiner anderen Anwendung, als der, den Analogien-schluss von dem Dasein der unsichtbaren Seele im Leibe auf das Dasein eines unsichtbaren Lenkers der äusseren Natur zu verstärken [3]). Verehrung der Götter wird als das erste von den ungeschriebenen, in und mit der Natur des Menschen gegebenen und ausnahmslos gültigen Gesetzen angegeben; aber durch die Art und Weise, wie diese ihre Bedeutung, aus äusseren und sinnlichen Folgen, bewiesen wird, sinkt ihre Gültigkeit, so wie die des practischen Guten im Allgemeinen, zu einer bedingten und relativen herunter [4]). Socrates' unbedingter Glaube an das Göttliche und sein Gehorsam für dasselbe wird hervorgehoben und gepriesen, aber nur in so viel mehr schneidendem Gegensatz gegen die sehr zweideutigen Motive dazu, welche nachher von ihm selbst angeführt werden. Die Selbstbeherrschung endlich oder die negative Seite der Tugend wird allerdings göttlich genannt und dies als der höchste Ausdruck ihres Werthes gesetzt, und auch von den positiven Aeusserungen der Tugend wird an einer Stelle, wenigstens im Vorbeigehen, gesagt, sie seien den Göttern wohlgefällig [5]). Aber dieser Character der Tugend kann bei der ausführlicheren Darstellung der Gründe für ihre Vortrefflichkeit, nicht einmal was die Selbstbeherrschung betrifft, beibehalten, und so viel weniger auf die positive Seite der Tugend übergeführt oder an derselben wiedergefunden werden, da diese selbst zu blos relativem Werthe herabsinkt, die Religion hinwiederum ausser der Sphäre der eigentlichen Tugend oder der freien, selbstbestimmten Thätigkeit des Menschen fällt und erst da anfängt, wo diese endet. Andererseits findet sich bei Xenophon dasselbe *allgemeine* Raisonnement oder derselbe Gedankengang in Betreff des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Religiosität, wie bei Plato: der sittliche Mensch ist von den Göttern geliebt und mit ihnen in Harmonie. Aber die Richtigkeit dieses Behauptens hat Xenophon nur nach dessen Ausserseite zu fassen und zu zeigen vermocht: durch Versicherungen, ohne dass man aus der Natur der einen oder der anderen, so wie sie bei ihm bestimmt sind, zwischen beiden irgend einen inneren Causalzusammenhang oder eine Einheit entdecken kann. Daher bleibt die Liebe der Götter für die Sittlichkeit eine unbewiesene Versicherung, welche aus ihrer Natur nicht einzusehen ist, oder höchstens auf einen Analogien-schluss aus der, ihren Gründen nach, schwachen Teleologie gestützt werden kann; die Harmonie mit den Göttern oder

[1]) *Memor.* I, 4, 13. 16. 17. [2]) L. c. IV, 3, 14. [3]) L. c. IV, 3, 14.
[4]) L. c. IV, 4, 19 ff. [5]) L. c. III, 9, 14.

die Glückseligkeit, welche in dieser liegt, besteht in äusseren Belohnungen, *ausser* denen, welche die Tugend begründen kann, oder wo sie solche zu verschaffen *nicht vermag*, — nach Versicherungen des Socrates. — Es ist, unter solchen Umständen, natürlich, wenn wir, was das Verhältniss der Xenophontischen Darstellung zu der Platonischen in gegenwärtigem Puncte betrifft, zu demselben Resultate, wie bei den vorher betrachteten, gelangen. Mit diesem Resultate brauchen wir allenfalls hier, eben so wenig, als bei dem Vorhergehenden, "die Treue" der Xenophontischen Darstellung zu leugnen; wir wollen und brauchen also nicht zu leugnen, dass die weitschweifigen Xenophontischen, subjectiv-teleologischen Betrachtungen von Socrates wirklich angestellt worden seien, — wobei doch immer dahingestellt bleiben möge, ob die Farbe und die Form, in denen sie bei Xenophons Auffassung von ihrer Bedeutung bei ihm hervortreten, auch rein geschichtlich seien; — wir brauchen, sage ich, die Geschichtlichkeit dieser Betrachtungen nicht zu leugnen [1]), nämlich der von Xenophon selbst beschriebenen Methode des Socrates gemäss, als "Einschritt und Anlauf," — um einen Platonischen Ausdruck zu gebrauchen, — welche von Xenophon als das Ganze, oder die Sache selbst gefasst worden sind.

Fassen wir nun das Resultat der vorhergehenden Untersuchungen in Beziehung auf das Verhältniss zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung der Socratischen Lehre zusammen, so kann dieses Resultat in der Weise angegeben werden:

dass zwischen beiden Darstellungen, eine jede als ein Ganzes und Abgeschlossenes in Beziehung auf ihren Gegenstand betrachtet, eine solche Grundverschiedenheit statt findet, dass ein nur aus dem, worin beide Darstellungen zusammenstimmen, entworfenes Bild des Socratismus, in Folge dessen, was einem solchen Bilde abgesprochen werden muss, weder mit der Zeichnung des Xenophon, noch mit der des Plato übereinstimmen würde;

dass, aus gehöriger Rücksicht auf Zweck der Xenophontischen Memorabilien, Standpunct ihres Verfassers und übrige Umstände bei ihrem Niederschreiben, besonders mit der geschichtlich gewährten Dar-

[1]) Vgl. in dieser Beziehung Ritter l. c. S. 63 ff., welcher in den fraglichen teleologischen Betrachtungen des Socrates einen Ausdruck und eine weitere Ausführung seiner Ansicht sieht, dass das Göttliche ein Nicht-sinnliches, rein Geistiges und Vernünftiges sei, und daher vorzugsweise in unserem eignen sittlichen und vernünftigen Inneren, sodann im vernünftigen Zusammenhange des ganzen Universum sich offenbare.

stellungsweise des Socrates zusammengestellt, hervorgeht, wie die Lehre des Letztgenannten ein Mehreres und ins besondere ein mehreres Philosophisches, als was sich in den Memorabilien findet, hat enthalten können, ohne dass darum die Wahrheitsliebe des Xenophon oder die wesentlich geschichtliche Treue seiner Darstellung gefährdet, noch weniger geleugnet wäre; und dass dieselbe Lehre, schon der Art und Weise zufolge, in der zerstreute philosophische Sätze bei Xenophon vorgetragen sind, ein solches Mehreres enthalten haben muss;

dass nicht nur die von Plato in seinen Schriften dem Socrates thatsächlich zugetheilte Stellung und Rolle mit Platos Aeusserungen in Beziehung auf diesen seinen Lehrer unvereinbar wären, wenn das Ganze der practischen Ansichten des Letztgenannten der Platonischen Philosophie in der Art entgegengesetzt wäre, wie dieselben Ansichten, aus Xenophons Berichte zusammengefasst, in der That es sind und dass also, schon diesem Umstande zufolge, sich unmöglich zeigt, dass der Xenophontische Bericht die eigentliche und massgebende Erkenntnissquelle des geschichtlichen Socratismus wäre; sondern

dass überdies eben in den Xenophontischen Memorabilien selbst allgemeine Angaben über Art, Richtung und Resultat der Socratischen Lehre, und dies in allen ihren Hauptpuncten, sich finden, so wie hie und da vereinzelte philosophischen Aeusserungen von Socrates in ihnen angeführt werden, von denen die folgerichtige Ausführung in der Platonischen Darstellung des Socratismus wiederzufinden ist und eben den wesentlichen Inhalt dieser Darstellung bildet, während die Details des Xenophontischen Berichtes und dieser Bericht als ein Ganzes mit den genannten Angaben und Aeusserungen in geradem Widerspruche stehen, somit von Xenophon selbst in Anführungen, die ebenso authentisch und glaubwürdig sind, wie alles Uebrige bei ihm, Zeugnisse zu Gunsten der Platonischen Darstellung als die Erkenntnissquelle des historischen Socratismus gegeben sind, die im eigentlichsten Sinne geschichtlichen Zeugnissen so nahe kommen, als solches, ohne ausdrückliches Nennen von Platos Namen oder von den Titeln seiner hieher gehörigen Schriften, möglich ist.

Und damit wäre der Geschichte eine ihrer grössten Gestalten beibehalten.

UEBER SOCRATES' DAIMONION.

VON

DR. SIGURD RIBBING,
Professor der Philosophie an der königl. Universität zu Upsala.

Upsala Universitets Årsskrift 1870.
Philosophi, Språkvetenskap och Historiska Vetenskaper. IV.

Upsala
Edquist & Berglund 1870.

Ueber Socrates' Daimonion.

Von

Dr. Sigurd Ribbing.

Wie leicht das "Dæmonische" (scil. Zeichen, *τὸ δαιμόνιον*) des Socrates in der Bedentnng eines persönlichen Schutzgeistes und, was mit einer solchen Bedeutung unmittelbar verbunden ist, als dem Socrates Wahrsagervermögen ertheilend anfgefasst werden konnte: dies zeigt die psendo-platonische Schrift *Theuges*, wo schon dieses Dæmonische, wie Schleiermacher in seiner Einleitung zu derselben sich ausdrückt, in einen kleinen Dæmon verwandelt worden ist, welcher daher anch den Socrates über rein äusserliche Ereignisse, die von den zufälligsten Umständen abhängen, vorhersagen lässt, sowie derselbe auch einen magischen Einfluss auf diejenigen nnter Socrates' Genossen, welche es ihm beliebte, ausübt[1]). Zwar wurde diese Auffassung, wie es scheint, nicht sogleich die allgemeine: noch Cicero übersetzt das Wort nicht mit Genins, sondern mit divinnm quoddam[2]), nnd Diogenes Laertius schreibt *δαιμόνιον*[3]). Dagegen im spätesten Alterthume und nachher weit in die christliche Zeit hinein wnrde das Daimonion als ein dem Socrates eigener Schutzgeist beschrieben und dargestellt. So bei Plutarchus[4]), Apulejus[5]), mehreren unter den Kirchenvätern,

[1]) *Theag.* S. 128 D ff. Zeller bemerkt, dass schon die Anklageacte gegen Socrates das Daimonion als Offenbarungen eines eigenen Genius verstanden zn haben scheint, wenn sie dem Philosophen Schnld giebt, an der Stelle der Staatsgötter *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* einzuführen (*Philos der Grischen 2:e Aufl.* Tübingen 1859. II, 1 S. 62). Dies kommt mir doch als zweifelhaft vor, wenn man sich erinnert, dass der Ankläger Meletus erklärt, er verstehe mit der angeführten Anklage, dass Socrates Götter dnrchaus lengne: *Apol. Plat.* S. 26 E.

[2]) *De divinatione* I, 54, 122. [3]) II, 32.

[4]) In der Schrift: *De genio Socratis.*

[5]) In seiner Schrift: *De deo Socratis.*

die dessen erwähnen, Marsilins Ficinus[1]); wobei man eigentlich nur darüber stritt, ob er ein guter oder ein böser Geist gewesen, und sonst noch die ganze Geschichte davon mit allerlei phantastischen Zügen ausschmückte. Doch bemerkt Olearius, der alle hieher gehörigen Aeusserungen und Geschichten anführt[2]), wie schon Plutarchus und ebenso Ficinus mit Beziehung auf den Socratischen Dæmon daran erinnert haben, wie es Solche gegeben, die aus Schwachheit des Gehirnes dem Aberglauben verfallen gewesen seien, oder die aus politischer Klugheit sich übernatürlicher Offenbarungen gerühmt haben, sowie auch die Bemerkung gemacht, dass unter Socrates' Dæmon möglicherweise seine eigene Seele verstanden werden könne. Seinestheils betrachtet Olearius das letzt Angeführte als die Meinung sowohl des Socrates selbst, wie die des Plato und des Xenophon, und citirt für dieselbe Ansicht Vayer und Chauvin[3]). Unter älteren Schriftstellern in neuerer Zeit haben auch Einige das ganze Daimonion als Ironie oder als Scherz erklären wollen[4]); da aber Andere gefunden, dass eine solche Erklärung mit der Weise, in welcher das Daimonion bei Xenophon und Plato erwähnt wird, unvereinbar sei, hat man bis auf Schleiermacher, in Uebereinstimmung mit den oben citirten älteren Verfassern, angenommen, bei Socrates selbst und seinen Zeitgenossen bezeichneten die Ausdrücke das Daimonion betreffend den Glauben an einen, jenem eigenen, Schutzgeist, — welchen Glauben man dann und wann zu erklären gesucht. Bruckerus klagt darüber, wie Socrates, um seines Daimons wegen, der Schutzpatron und die Auctorität aller Geisterseher und Schwärmer gewesen, während er seinestheils sich genöthigt sieht, in Bezug auf denselben bei einem: non liquet stehen zu bleiben[5]). Bei Tiedemann finden wir "den Genius oder den Dæmon" richtig wieder und sogar die alte Anekdote vom Niesen als Zeichen der Gegenwart jenes Dæmons wird von ihm referirt; doch wird zugleich eine Erklärung beigefügt: aus

[1]) *Argument. in Apol. Socr.*

[2]) *Dissertatio de genio Socratis* bei Stanlei, *historia philos.* Leipz. 1711. S. 130—160, wo auch die ältere hieher gehörige Literatur sich verzeichnet findet.

[3]) L. c S. 160.

[4]) Fraquier, *Mémoires de l'académie des inscriptions* T. IV (1746) S. 368, 369: es wäre eine besondere Klugheit und ein Vermögen, das Zukünftige zu berechnen, da aber diese Berechnung nicht bis zu vollständiger Gewissheit habe gelangen können, habe Socrates ironisch sie daimonion genannt, als ein Mittleres zwischen Wissen und Unkunde. In der *Voyage du jeune Anacharse* werden die Aeusserungen über das Daimonion als "plaisanteries" betrachtet.

[5]) *Hist. crit. philos.* Lips MDCCXLII T. I § 543—549.

physiologischen und psychologischen Gründen (aus hohem Grade von Anstrengung, aus gewisser auf körperlicher Constitution beruhender Neigung zu Ekstasen und ausserordentlichem Gehirnzustande, u. s. w.) soll begreiflich sein, warum "Socrates von allen Vorurtheilen seiner Zeit", Schwärmerei und Geisterseherei betreffend, "sich nicht habe frei halten können" [1]). In derselben Weise auch Meiners [2]), Buhle [3]), Krug [4]). Ungefähr dieselben Entschuldigungen und Erklärungen giebt uns auch Tenneman, der in Frage stehende "Aberglaube" des Socrates beruhe überdies besonders auf dem andern, dass er nämlich an einen mittelbaren und unmittelbaren Einfluss der Gottheit auf die Menschen und ihre Schicksale geglaubt habe! Dagegen in Betreff der Sache selbst begegnet uns bei Tennemann die wesentliche Veränderung, dass an die Stelle des Genius eine "Ahnung" getreten ist, — freilich eine Ahnung nur in Bezug auf "unbedeutende Dinge", sowie Tennemann besonders aus Plato herausgelesen hat [5]).

Dieses, dass das Daimonion oder *τὰ δαιμόνια* nicht substantivisch verstanden oder damit kein göttliches Wesen bezeichnet werden *kann*, ist von Schleiermacher mittelst Analyse, nicht weniger des Zusammenhanges, als der Wortstellung, so bei Plato wie bei Xenophon, vollständig auseinandergesetzt worden [6]), — wir werden unten dazu zurückkommen, — und nach ihm von den Meisten als abgemacht anerkannt worden.

Doch nicht von Allen. So nimmt Hegel, um das Geschichtliche des in Frage stehenden zu bezeichnen, den Ausdruck Dæmon wieder auf [7]), bemerkt aber, dass, was die Erklärung dieses Dæmons betrifft, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel oder dergleichen, noch auch die des Gewissens uns dabei einfallen dürfe. Die allgemeine Erklärung oder die eigentliche Bedeutung des Dæ-

[1]) *Geist der speculat. Philos.* Marburg 1791 B. II, S. 17 ff.

[2]) *Vermischte Schr.* III (1776). S. 1, 23, 28 ff. 34, 42, 48.

[3]) *Gesch. d. Philos.* I (1796) S. 371, 388.

[4]) *Gesch. d. alten Philos.* 2:te Aufl. S. 158.

[5]) *Gesch. d. Philos.* II, Leipz. 1799, S. 30, 32, 33, 34.

[6]) *Platons Werke* 2:te Aufl. I, 2 N. zu S. 205 (S. 27 der Apol.) S. 432—435. Es verdient beachtet zu werden, dass schon Fraquier l. c. die adjectivische Bedeutung des Wortes ausgesagt und zu zeigen gesucht hat.

[7]) Hegel setzt "den Genius" des Socrates mit dem Daimonion gleichbedeutend und sogar als Apposition zu jenem das Wort "*δαίμων*", welches natürlich wie ein Citat aus dem Griechischen aussieht In dieser Beziehung kommt das Wort indessen bei Xenophon und Plato niemals vor; s. Hegels *Gesch. d. Philos. II*, S. 94, 99.

moninm des Socrates sei vielmehr die, dass dasselbe den Mittelpunct der ganzen weltgeschichtlichen Konversion bezeichne, die das Princip des Socrates bilde, dass an die Stelle des Orakels oder, im Allgemeinen, des Aeusseren nnd Objectiven als Bestimmungsgründe, das Zengniss des Geistes der Individuen selbst oder das eigene Innere des Snbjectes und das sich aus sich selbst Entschliessen als das allein Wahre und in sich Gültige trete, und dass es somit einen nothwendigen Uebergang bilde von dem rein objectiven Standpuncte der Griechen zu dem in sich gewissen Geiste. Es sei nämlich dieses Daimonion in der That allerdings der freie, aus sich selbst sich entscheidende Geist, aber nicht als solcher von Socrates gewusst, sondern als ein Bewusstloses und ihm selbst Anderes: als ein Orakel, aber als *seines*, ein privat-Orakel. Uebrigens bestehe dieses Daimonion in einem somnambulischen, kataleptischen, m. e. W. krankhaften Zustande nnd wird von Hegel in nächstem Zusammenhange gestellt mit Socrates' Versinken in tiefes Nachsinnen, wovon im Platonischen *Symposion* berichtet wird [1]) und welches von Hegel ohne weiteres Starrzucht, Katalepsie, Verzücknng genannt wird (wer diese Znsammenstellung der welthistorischen Bedeutung und des kränklichen Znstandes wunderlich finden sollte, möge sich dessen erinnern, dass nach Hegelscher Ansicht Verrücktheit in ihren verschiedenen Formen eine wesentliche Durchgangsstufe bei der Entwickelung znm Selbstbewnsstsein bildet). Daher offenbare sich dieser Geist anch nur bei einzelnen Angelegenheiten, Partiknlaritäten, Zufälligkeiten (wie dies nach Xenophon anfgezeigt wird), und Hegel wird nicht müde zn erklären, es habe nur "Lumpereien" — anstatt der Wissenschaften, des allgemeinen Rechts, des Staates — betroffen; fügt darum auch hinzu, wenn Einer sich mit solchen Wahrsagereien abgebe, so werde er mit Recht entweder für einen Betrüger erklärt, oder anch eingesperrt [2]). — Forchhammer sagt zn dem letzt Angeführten ja und Amen; da Socrates der democratischen Reaction, die den Dreissigen nachfolgte, sich nicht habe anschliessen wollen, sei — versichert uns Forchhammer — "sein elender verneinender Geist, der Geist der Entzweiung, in der That dasselbe gewesen, was Christus Satanas nennt [3]). — Was Forchhammer somit aus politischem Gesichtspuncte in Betracht gezogen nnd mit theologischen Ausdrücken bezeichnet, das behandelt Lélut in medicinischer Art und Weise. Seine Ansicht über

[1]) *Sympos.* 220 C—D.

[2]) Hegel, l. c. S. 94—96, 98—101, 104—106.

[3]) *Die Athäner und Socrates* Berlin 1837 S. 7, 61 u. a. m. St.

Socrates' Daimonion gewinnt dieser Gelehrte dadurch, dass er alle Aeusserungen des Socrates bei Xenophon und Plato, in Betreff der (griechischen) persönlichen Götter als gebietende oder verbietende, sowie in Betreff seines (mit seinem Volke gemeinsamen) religiösen Glaubens, auf sein Daimonion bezieht und als von demselben ausgesagt betrachtet [1]); dass er, was ins besondere die Aeusserungen vom Daimonion betrifft, Schleiermachers Auseinandersetzung der adjectivischen Bedeutung des Wortes nicht kennt, Cousin's, damit vollkommen übereinstimmende Erklärung nicht versteht noch verstehen will, — er brauche nicht philologische Untersuchungen, sondern "es sei apriori zu beweisen, dass das Wort substantivisch zu nehmen sei"; — dass er selbst τὸ δαιμόνιον mit "le Génie" übersetzt [2]); endlich dadurch, dass er bei der Beschreibung dieses Daimonion vorzüglich den Gelehrten des späteren Alterthums und den Kirchenvätern folgt und somit diesen "Génie" als einen vorzugweise hörbaren und wahrscheinlich auch sichtbaren erhält [3]). Folgt, für Mr Lélut, als "logique", dass das Daimonion mit Hallucinationen gleichbedeutend sei, und, "suivant un procédé tout algébrique", dass das Subject derselben, "Socrate = fou" [4]).

[1]) *Du démon de Socrate*, 2:me ed. Paris 1856, S. 150, 157.

[2]) L. c. S. 179, 196, 234 ff.

[3]) L. c. S 186, 216.

[4]) L. c. S. 7. Lélut, obgleich er sich selbst als philosophischen Studien hingegeben erklärt, ist einer von denen, die, ohne die Philosophie und ihre Literatur zu kennen, den Philosophen doch die Sachen mit Eins zurecht zu stellen helfen wollen, und seine ganze Arbeit ist für diese Art Schriftsteller sehr characteristisch. Er ist sich bewusst, nur die Wahrheit zu suchen, und fürchtet sich nicht, was er gefunden, auszusagen, und weil dem so ist und er allererst der Welt die Wahrheit verkündet hat, Socrates sei wahnwitzig gewesen (er kennt nicht Hegels oben citirte, hieher gehörige Aeusserungen); so folge, dass alle Gelehrten, — besonders Cousin, — die nicht dasselbe wie er gefunden, die Wahrheit ins Gesicht zu sehen nicht gewagt haben und daher, was sie nicht erklären konnten oder wollten — diesen hörbaren und wahrscheinlich sichtbaren Geist des Socrates, diese seine Hallucinationen, — unehrlich und bequemer Weise geleugnet oder verschwiegen haben, — kurz es folge, nicht dass sie in ihren Forschungen sich geirrt, sondern unehrlich gewesen (L. c. S. 5, 16, 49, 75, 208, 230). So bahnt man seiner Auctorität den Weg! Lélut will erst "die gewöhnliche Geschichte" des Socrates — d. h. wie seine eigene Citate es zeigen, die auf Xenophons und Platos Berichten gestützte — darstellen. Leider jedoch "ce portrait n'est pas ressemblant", muss daher von einer, auf Basis der "psychologie morbide" und mit Hülfe des Apulejus, des Lactantius, des Plutarches u. M. zu Wege gebrachten, "histoire psychologique" ersetzt werden (S. 99, 148, 213 ff., 235). Diese Geschichte giebt nun das Resultat, dass Socrates, zum Glücke für ihn doch in ziemlich guter Gesellschaft, von Mr Lélut auf das Irrenhaus verwiesen wird. Un-

In Betreff des Wortes und der Sache selbst in Frage oder der Bedeutung, die das Daimonion für Socrates selbst hatte, sind Ritter, Brandis und Zeller mit Schleiermacher einig und weisen auf seine Auseinandersetzung hin. Was die Erklärung desselben und den Umfang oder den Inhalt der practischen Fälle angeht, auf die es zu beziehen ist, oder m. a. W. dessen practisch-psychologische Bedeutung; so erinnern sowohl Ritter als Brandis in jener Hinsicht an Socrates' tiefe Religiosität, an seine Ueber-

---

ter älteren Philosophen seien nämlich Pythagoras, Democrit, Empedocles "und Mehrere", ebenso gut wie Socrates, vom Verstande; aus der neueren Geschichte nennt Lélut, unter Anderen, die Jungfrau von Orléans, Mahomet, Tasso, Luther, Pascal, die in derselben Stellung gewesen seien (die nach der "psychologie morbide" richtige Ansicht in Bezug auf den Heiland und Paulus hat uns Mr Lélut nicht mitgetheilt) (S. 67, 96, 195). Besonders sollen religiöse Reformatoren dem Wahnwitze ausgesetzt sein. Man könne nämlich ein Sonderling, un extravagant sein, — das will Lélut Einem erlauben, ohne ihn jedoch seines Verstandes verlustig zu erklären. Demjenigen aber, dem, wie Socrates, Eingebungen der Gottheit zukommen, wer, wie er, ihre Stimme zu hören glaubt, dem könne man nur une cellule à Charenton ertheilen (S. 196, 210). — Die für Lélut entscheidenden Gründe für seine grosse Entdeckung sind im Texte kürzlich angegeben, überdies wittert er in jedem bildlichen Ausdrucke des Socrates (wenn dieser z. B. im Platonischen *Crito* sagt, er glaube die Mahnungen der Gesetze zu *hören*) schon die Gegenwart einer Hallucination (S. 159). Als erste Ursache aber, warum Socrates "a pu se laisser devenir fou" findet Lélut den Griechischen Polytheismus, in einer Weise, dass man sich nur verwundern muss, dass der gelehrte Arzt nicht das ganze griechische Alterthum als aus Tollhäuslern bestehend betrachtet (S. 191 ff. 196, 203 ff.); als klägliche aber unleugbare Criteria seiner "folie" führt er besonders an, dass Socrates, auch mit Gefahr seines Lebens, von der Vollführung dessen, was er als göttliches Gebot betrachtete, nicht abstehen wollte (S. 217)! — Lélut berichtet selbst wie Laromiquière, als er Lélut's Buch gelesen, ihn gefragt habe, ob die Feder ihm nicht in seiner Hand gezittert als er den grossen Mann, der der Gegenstand der Schrift war, den verfinsterten Geistern der Bewohner der Irrenhäuser nahe stellte und ob er sich nicht irgend einmal dabei gefragt, welcher der den Hallucinationen Ausgesetzte sei, er oder der Meister Platos. Darauf habe Lélut geantwortet mit Zugestehen der Schwierigkeit und der Zartheit der von ihm behandelten Frage, — aus Höflichkeit, sagt er, und nicht ganz aufrichtig; in der That nämlich betrachte er was er gesagt — dass Socrates ein Wahnwitziger gewesen, — als la chose du monde le plus simple (S. 9—11, 13). Der Nutzen seiner Arbeit, durch welche er dieses Factum beweise, sei in der That höchst bedeutend, sie lehre nämlich theils, dass der menschliche Verstand, auch der der grössten Männer, leicht zerstört werden könne, theils, dass es dem Verstande gefährlich sei, allzu ausschliessend mit *einem* Gedanken sich zu beschäftigen! (S. 95—96). — Mit Berufung auf Lélut stimmt Hoefer *Biographie générale*, Paris 1856 I, T. 44. S. 111 in dessen Ansicht überein, doch sieht er Socrates nicht als eigentlich verrückt an.

zeugung, dass das Göttliche Alles lenke und dem Guten seinen Beistand gewähre, sowie an das lebhafte und tiefe Gefühl, welches, in seltener Weise mit Besonnenheit gepaart, bei ihm hervortritt, infolge dessen er manches Unwillkürliche und nicht klar Bewusste in der Fülle seines Gemüthes finden müsste, und an die Aufmerksamkeit, welche er seinem Inneren gewidmet habe. Von der Vereinigung dieses Gefühls und dieser Besonnenheit sei, nach Ritter, das dæmonische Zeichen der Ausdruck, welches von Socrates als eine Gabe der Gottheit betrachtet wäre, worüber keine weitere Auskunft zu geben sei [1]). Und Zeller sagt, sofern dem Socrates, bei seinem angestrengten Bemühen, über alles, was ihn bewegte, zur Klarheit zu kommen, doch immer noch ein Rest von Gefühlen und Antrieben übrig geblieben, die er in sich gefunden und auf die er mit gewissenhafter Aufmerksamkeit geachtet habe, ohne sie doch aus seinem bewussten Geistesleben erklären zu können, sei bei ihm der Glaube an jene göttliche Offenbarungen und besonders an das Dæmonium entstanden. In Betreff der Bedeutung desselben citirt Zeller die oben angeführten Aesserungen Hegels zur allgemeinen Erklärung des Dæmonium, seine Bedeutung liege darin, dass sich in demselben einestheils die Zurückziehung des Socratischen Geistes in das Innere der Subjectivität darstelle, andererseits die hier noch vorhandene Unfähigkeit, das Leben vollständig aus der *bewussten* Subjectivität heraus zu gestalten [2]). Als Stimme des Gewissens könne das Daimonion, nach Ritter und Zeller, nicht betrachtet werden; die Ueberlieferungen, sagt jener, führen nicht darauf, und dieser sucht dasselbe aus Gründen zu beweisen, zu denen wir unten zurückkommen werden. Ritter sieht darin eine eigene Reizbarkeit des Gefühls, welche sich als Ahnungsvermögen aussprach [3]) und Zeller sagt, dass die Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit gewisser Handlungen hinsichtlich ihres Erfolges den Gegenstand seiner Offenbarungen bilde, es sei ein Vorgefühl von der Zuträglichkeit gewisser Handlungen [4]). Brandis stellt dagegen Socrates' Glauben an das Walten der Gottheit in Verbindung besonders mit dem sittlichen Bewusstsein des Menschen: in diesem Bewusstsein offenbare sich vorzugsweise, nach Socrates, die Gottheit, sowie auch die sittlichen Werthbestimmungen das höchste Object unseres Wissens seien, und die Ueberzeugung, unmittelbarer Beistandes der Gottheit sich zu erfreuen, wo Sinnen und Ueber-

[1]) Ritter, *Gesch. der Philos. 2:e Aufl. II*, S. 39—40, 42.
[2]) *Philos. d. Griechen. 2:e Aufl. II*, S. 61, 69.
[3]) L. c. S. 41. [4]) L. c. S. 65, 68.

legung bei'm Handeln nicht hinausreichen, spreche sich bei dem Socrates in dem Glauben an eine rathende göttliche Stimme aus. Ohne die Sphäre des Wissens und Erkennens zu erweitern, schliesse sie sich den unmittelbaren Aeusserungen des Gewissens an und reiche nur darüber hinaus sofern sie den unmittelbaren Sinn auch da in Bezug auf Selbstbestimmungen zur Entschiedenheit führe, wo aus Erwägung der Verhältnisse keine sicheren Momente der Entscheidung sich ergeben [1]).

Nachdem wir somit eine summarische Uebersicht der verschiedenen Auffassungen von der Bedeutung des Socratischen Daimonion gewonnen, gehen wir, zweitens, zu den Quellen für unsere Erkenntniss desselben, den bei Xenophon und Plato vorkommenden Aeusserungen in Beziehung darauf über.

Was in dieser Rücksicht den Xenophon betrifft, so möchte es bemerkt werden, dass bei ihm nur Weniges über das Daimonion im Munde des Socrates selbst oder als seine Aussagen sich referirt findet, sondern dass die hieher gehörigen Stellen hauptsächlich Nachrichten enthalten, die uns Xenophon in seinem Namen über dieses Daimonion und seine Auffassung desselben giebt. Xenophons Darstellung ist hierbei etwas schwebend und sehr ins Allgemeine gehalten, oder, genauer gesprochen, sie handelt eigentlich nicht vom Daimonion, sondern Xenophon theilt uns darin hauptsächlich seine oder des Socrates' Ansichten mit über die Bedeutung der Orakel und die der Weissagung, ihre Stellung zur Religion und zur eigenen Einsicht der Menschen, sowie über das, was ihren besonderen Gegenstand ausmachen dürfe; mit jenem wird sodann das Socratische Daimonion als wesentlich gleichbedeutend erklärt, und nur ein einziges Mal wird von Xenophon in einem besonderen Beispiele das angeführt oder angegeben, wovon das Daimonion abgerathen habe. An drei Stellen in *den Memorabilien* und an zwei in der *Apologie*, welche wir unter Xenophons Namen besitzen, ist von dem Daimonion die Rede.

a) Die Hauptstelle findet sich schon im Anfange der Memorabilien, wo Xenophon eine Uebersicht und eine allgemeine Critik der Anklagepuncte gegen Socrates liefert. Das Nothwendige (τὰ

---

[1]) *Gesch. d. griech.-röm. Philos.* II, S. 59 ff. — So auch Rötscher, *Aristophanes und sein Zeitalter* Berlin 1827 S. 255 und Stapfer, *Biographie universelle* Paris 1825 I, 42 S. 531—532, der das Daimonion un instinct moral nennt, welcher von Socrates, der Lebhaftigkeit seiner Gefühle der Billigung und Missbilligung über Rechtes und Unrechtes u. s. w. wegen, als etwas von seiner eigenen Persönlichkeit Verschiedenes betrachtet worden sei.

ἀναγκαῖα) und — wie es auch heisst — was durch Einsicht und Belehrung von den Menschen selbst beurtheilt und entschieden werden könne — das, habe Socrates gesagt, dürfe der Mensch nach eigener Ueberlegung auf das Beste ausführen und habe erklärt, diejenigen seien verrückt, die Weissagungen verlangten in Dingen, zu deren Erlernen und Beurtheilen das Vermögen den Menschen von den Göttern gegeben sei, wenn sie dieses ausbilden wollen. So die Kunst über Menschen zu herrschen und die Gewerbe (eines Schmiedes, Landbauers etc.) zu betreiben, seine privaten Angelegenheiten zu verwalten, ein Kriegsheer zu führen, ob es gerathener sei, sich einem geschickten Steuermann anzuvertrauen, oder Einem der Nichts davon versteht, sowie was man durch Rechnen, Wägen wissen kann, u. s. w. Was dagegen seinem Erfolge nach ungewiss sei und doch das Wichtigste, was bei dem Angeführten in Frage komme: im Allgemeinen ob der Erfolg dem, der etwas vornimmt, glücklich sein werde, oder nicht (ob es zum Heile ausschlagen werde, ein Heer zu führen oder an der Spitze des Staates zu stehen, ob es Einem zur Freude gereichen werde, eine Schöne zu heirathen, u. s. w.), — davon haben die Götter sich allein die Einsicht vorbehalten und darin sei den Menschen im Voraus Nichts gewiss. *Ob* das, was seinem Erfolge nach ungewiss ist, vorzunehmen sei: darüber die Götter mittelst Wahrsagekunst (*διὰ μαντικῆς*) zu fragen rieth Socrates seinen Freunden und hielt ebenso die für verrückt, welche über dergleichen nach eigener Berathung beschliessen wollten. Mit seinem Daimonion aber habe er nichts Neues oder Anderes eingeführt, als die, welche sich an die Wahrsagekunst durch prophetische Vögel, heilige Stimmen, bedeutungsvolle Begegnisse und Opfer leiten lassen. Denn auch diese glauben nicht, dass die Vögel und dergleichen wüssten, was ihnen zuträglich sei, sondern dass die Götter ihnen dieses durch jene offenbaren. So glaubte auch Socrates, dass das Daimonion ihm Andeutungen zugehen lasse, und vielen von seinen Freunden rieth er was sie thun sollten, was nicht, als von dem Daimonion angezeigt. Denen, die ihm folgten, gereichte es zum Vortheil, diejenigen aber, die ihm nicht folgten, hatten es zu bereuen [1]).

b) Hieran knüpft sich einerseits eine andere Stelle der Memorabilien: die Götter, sagt Socrates, sind uns auch darin günstig, dass sie durch die Mantik den Fragenden von dem Zukünftigen unterrichten und über die besten Massregeln belehren, wozu Evthy-

[1]) *Memor.* I, 1, 3—9.

demns bemerkt: dir aber zeigen sie ja im Voraus an, was zu thnn sei, was nicht, auch ohne dass du fragst; und Socrates erwiedert: dn wirst auch finden, dass ich darin die Wahrheit rede, wenn du nur nicht begehrst, die Götter in sichtbarer Gestalt zu schauen, sondern dir genügen lässest, im Hinblick auf ihre Werke sie zu verehren [1]).

c) Von einer anderen Seite gehört hieher eine Stelle der Apologie: was Andere prophetische Vögel, göttliche Stimmen, Zeichen, Wahrsager nennen, die das Zukünftige verkünden, das nenne ich Daimonion und glaube, ich drücke mich so richtiger und frömmer aus, indem der Gott Alles im Voraus weiss und es, wenn er wolle, offenbaren kann, frömmer als die, welche den Vögeln göttliches Vermögen zuerkennen. Dass ich aber hierbei nicht lüge, davon dient als Beweis, dass, obgleich ich vielen Freunden die Rathschläge des Gottes mitgetheilt, habe ich dabei niemals unwahrhaft erschienen [2]).

d) Man könnte, heisst es weiter in *den Memorabilien*, aus dem Umstande, dass Socrates trotz seiner Behauptung, das Daimonion weise ihm, was zu thun sei, was nicht, von den Richtern zum Tode verurtheilt wurde, die Folgerung machen, dass er in Betreff dieser Behauptung Lügen gestraft sei [3]); was den Xenophon veranlässt, Gründe anzuführen, um zu beweisen, dass der Tod, eben als er Socrates traf, ihm das Glücklichste gewesen; und ganz dasselbe wird auch in der Apologie angeführt [4]).

e) Etwas weiter unten heisst es, Socrates habe gesagt, dass das Daimonion ihm entgegen gewesen sei, als er über seine Vertheidigungsrede im Voraus nachsinnen wollte [5]), — was auf dieselbe Weise ausgedeutet wird.

f) In Xenophons *Symposion* endlich bemerkt Antisthenes scherzend, Socrates habe vermieden mit ihm zu sprechen unter dem Vorwande, dass das Daimonion ihm dieses verboten habe [6]).

Häufiger und besonders in viel bestimmterer Weise, so in Betreff der Bedeutung, wie des Umfanges und Gegenstandes seiner Anweisungen ist bei Plato von dem Daimonion die Rede.

g) Auch in Betreff des Daimonion beginnen wir billigerweise mit der Platonischen *Apologie*. Der erste Anklagepunct gegen Socrates enthielt, dass dieser an die Götter des Staats nicht glaube, sondern an anderes, neues Dæmonisches. Da nun der Ankläger Meletus

---

[1]) L. c. IV, 3, 12—13. [2]) *Apol. Xen.* 12—13. [3]) *Memor.* IV, 8, 1.
[4]) *Apol.* 4. [5]) *Memorab.* IV, 8, 5. [6]) *Sympos.* 8, 5.

auf gegebene Veranlassung diese Beschuldigung näher so erklärt, dass Socrates durchaus nicht an Götter glaube, will der letztgenannte diese Anklage damit widerlegen, dass er bemerkt, wie es unmöglich sei, dass es jemand gebe, der zwar glaube, es gebe menschliche Dinge (ἀνθρώπεια πράγματα εἶναι), aber nicht Menschen; Dinge von Pferden (ἱππικὰ πράγματα), aber nicht Pferde; Dinge von Flötenspielern, aber nicht Flötenspieler: so gebe es auch Niemand, der glaubt, dass es dæmonische Dinge (δαιμόνια πράγματα) gebe, aber nicht an Dæmonen glaube, und da die Dæmonen entweder Götter, oder Kinder von Göttern seien, so sei auch der Glaube, dass es jene gebe, diese aber nicht, unmöglich [1]).

h) Weiter unten in der Apologie berichtet Socrates, um zu erklären, warum er öffentlicher Angelegenheiten sich enthalten habe, die Ursache sei die, dass etwas Göttliches oder Dæmonisches ihm widerfahre und ihm entgegengetreten sei, wann er in Begriff gestanden, Staatsgeschäfte zu betreiben; — und giebt dabei von diesem die allgemeine Beschreibung, es habe sich bei ihm von seiner Kindheit an so verhalten, eine Stimme lasse sich hören, welche, wenn sie sich hören lasse, ihn stets von dem abrede, was er zu thun vorhabe, nie aber zurede [2]). In nächst Folgendem giebt er auch Gründe an, warum er es recht findet, dass das Daimonion im fraglichen Falle ihm entgegentrete: seine Art und Weise sich mit öffentlichen Angelegenheiten zu befassen (nämlich stets streng gesetzmässig und ohne Rücksicht auf dem Gefallen der Machthaber, wie er mit Beispielen aus seinem Leben erläutert) würde ihn längst um sein Leben gebracht haben und ihn so von der Erfüllung seiner göttlichen Mission verhindert.

i) Zweimal endlich erwähnt er, nach dem Todesurtheile, wie die gewöhnliche Andeutung des Dæmonischen (ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου), dieses ihm gewohnte Zeichen des Gottes, welches ihm sonst sehr häufig auch in Kleinigkeiten entgegengetreten wäre, als er im Begriffe gestanden habe, etwas nicht recht (μὴ ὀρθῶς) zu thun und in andern Reden oft mitten im Sprechen hemmte, sei ihm während des ganzen Tages und der ganzen Verhandlung, weder wenn er etwas gesprochen, noch wenn er etwas gethan entgegengetreten, — woraus er schliesst, dass das, was ihm begegnet sei, dass der Tod (und, fügt er hinzu, somit der Mühseligkeiten des Lebens entledigt zu sein) ihm etwas Gutes sei [3]). Auch hier aber führt er Gründe an: theils, dass er bei seiner Vertheidigung,

---

[1]) *Apol. Plat.* S. 24 D, 26 C, 27 B—E. [2]) L. c. 31 D—E.
[3]) L. c. 40 A—C, 41 D.

auch mit Gefahr eben darum nicht zu gelingen, sondern gerade desshalb verurtheilt zu werden, sich keiner unwürdigen, ungerechten, unfrommen Mittel bedient, — denn das Ungerechte und Gottlose sei das einzige immer Ueble; — theils dass wir ohne Zweifel unrichtiger Meinung wären, wenn wir das Todtsein für ein Uebel halten, da im Gegentheil grosse Hoffnung vorhanden sei, dass es etwas Gutes sei, möge es nun ein Schlaf ohne Träume, oder eine Auswanderung nach einem anderen Ort sein. In jenem Falle wären die Tage und Nächte des Lebens, welche besser und angenehmer als diese *eine* Nacht zugebracht wären, sei es auch von dem Glücklichsten, leicht zu zählen. Im letzteren Falle dagegen werden die Gründe, um das Todtsein für überaus glücklich zu halten, daraus geholt, dass man in der Unterwelt der Vergänglichkeit enthoben sei, dass grössere Gerechtigkeit dort herrsche und besonders dass Socrates eben dort seine Menschenprüfung — zu eigener und Anderer Verbesserung, — seine sittliche Wirksamkeit mit noch grösserem Erfolge fortsetzen werde. Vor Allem aber müsse man das beherzigen, dass es für einen guten Mann kein Uebel weder im Leben, noch im Tode gebe und dass von den Göttern seine Angelegenheiten nicht vernachlässigt werden [1]).

k) Im *Evtyphron* sagt der Wahrsager dieses Namens, dass Meletus den Socrates, weil dieser immer sage, das Dæmonische werde ihm zu Theil, aus Neid, als einen Neuerer in den göttlichen Dingen anklage und er — Evthyphron — vergleicht dabei Socrates mit sich selbst, insofern auch er das Zukünftige vorhersage [2]).

l) Nachdem im *Phædrus* zwei Reden, — die eine von Socrates selbst, — über die Liebe gehalten worden sind, in welchen beiden diese als blinde und masslose Begierde und als der Vernunft und der Besonnenheit entgegengesetzt beschrieben worden ist, sagt Socrates, dass das göttliche und ihm gewohnte Zeichen schon während des Redens ihn beunruhigt und jetzt sich ihm gemeldet habe, ihm wehrend von dannen zu gehen bis er sich gereinigt, als habe er sich in etwas gegen die Gottheit versündigt. Er fügt hinzu, dass er auch wohl die Versündigung wisse: gegen Eros, den Gott, und gegen die Liebe als etwas Göttliches gesprochen zu haben. Da dem so sei, könne auch die Reinigung nur durch einen Wiederruf des vorher Gesagten gewonnen werden [3]); und mit dieser Wendung nimmt Socrates die Veranlassung zu der Rede über die göttliche und unsterbliche Natur der Seele und über die Liebe als den enthu-

[1]) L. c. 38 D—39 B, 40 C ff. [2]) *Evthyphr.* 3 B—C. [3]) *Phædr.* 242 B ff.

siastischen — daher von den "Vernünftlern" Wahnsinn genannten — Ansdruck nnd Ergriffensein der Erinnerung an das wahre Sein und an das göttliche Schöne, welches die Seele in der Götter Gesellschaft einmal geschaut habe -- d. h. als den ersten unmittelbaren Ausdruck und das Hervortreten ihres vernünftigen nnd göttlichen Wesens.

m) Nachdem Socrates im *Theætet* berichtet, wie er seine geistige Hebammenknnst ausübt nnd wie er dabei, ohne selbst etwas von Weisheit zu gebären, dennoch nicht allein denjenigen, welchen er seine Sorge für ihre Seelen zuwendet, zn Fortschritten in Einsicht verhelfe, sondern auch prüfe ob die Seele des Jünglings Missgestaltetes und Falsches, oder Ächtes und Wahres zu gebären im Begriff sei, bemerkt er, dass die, welche, seine und des Gottes Hülfe bei diesem geistigen Gebären verkennend und sich selbst alles zuschreibend, früher als recht gewesen sei sich von ihm gstrennt, oft nachher Fehlgeburten gethan haben nnd solche höher geachtet, als die rechten, so dass sie zuletzt ganz unverständig erschienen. Wenn solche, fährt er fort, dann wiederkommen meines Umganges begehrend, hindert mich jedoch das Göttliche, was mir zu widerfahren pflegt, mit Einigen wieder nmzugehen, Andsren dagegen wird es vergönnt und diese nehmen sich wieder anf, sie haben nämlich, wie die Gebärenden, Wehen. Wenn aber Einige ihm gar nicht recht scheinen schwanger zn sein, wisse er, dass sie seiner gar nicht bedürfen [1]).

n) Von dem ans dem *Theætet* Angeführten scheint die weitschweifige Rede des Socrates im pseudo-platonischen Dialoge *Alcibiades I* eine Imitation, nnr mit besonderer Anwendung anf den Alcibiades, zu sein. Socrates sagt diesem, es sei ein dæmonisches Hinderniss gewesen, welches dem Socrates verboten, sich mit Alcibiades zn nnterhalten, und dies wegen seines Uebermnthes, Leichtsinnes n. s. w. Jetzt aber, da seine Liebhaber ihn verlassen haben, hoffe Socrates, Nichts werde ihn verhindern, dem Alcibiades die moralischen Predigten mitzutheilen, von denen das im Dialoge Folgende ein Beispiel ist [2]).

o) Im *Evthydemus* sagt Socrates, das gewohnte göttliche Zeichen habe ihn abgehalten wegzngehen als die zwei *Sophisten*, von deren Künsten der Dialog eine Darstellung enthält, eintraten, — so offenbar selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen treibend, bemerkt Schleiermacher [3]).

[1]) *Theæt.* 151 A f. [2]) *Alcibiades* I 103 A ff.
[3]) *Evthyd.* 272 E nnd Schleiermachers Anmerkung zu dieser Stelle l. c.

p) Endlich haben wir auch eine Stelle aus dem Dial. *de Republica* anzuführen. Im sechsten Buche dieser Schrift wird die Philosophie, ihrer Bedeutung und ihrem Einflusse nach, ausführlich beschrieben: sie wird nach Socratisch-Platonischer Ansicht, wie bekannt, mit universell sittlich-vernünftiger Cultur gleichgestellt. Da nun mit einer solchen Beschreibung derselben die allgemeinen Gründe um sich derselben zu befleissigen natürlicherweise auf das Kräftigste zugleich angegeben sind, giebt dies ungezwungen Veranlassung zu der Frage, warum demungeachtet so Wenige sich an sie wenden oder ihr treu bleiben. Die Ursache hievon, heisst es, sei, dass eben die, welche ihrer Natur und ihren Anlagen zufolge vorzugsweise einer philosophischen Bildung mächtig wären, auch vorzugsweise, durch unmässiges Lob und unmässigen Tadel, durch Schmeichelei der Menge und alle Art der Vorlockungen in das öffentliche Leben hineingezogen werden und dabei, um Macht und Gefallen bei der Menge beibehalten zu können, allmählig verführt werden, statt der ewigen Wahrheiten der Philosophie, die wechselnden Meinungen dieser Menge als das Rechte und Gute, als Richtschnur ihres Handelns zu setzen. Diese Lockungen werden, mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Zustände in Athen, mit so lebhaften Farben geschildert, dass dadurch die Bemerkung ganz natürlich veranlasst wird, ganz besondere Umstände seien vonnöthen um ein edles Gemüth bei der Philosophie festzuhalten. Nachdem Socrates einige solche, zum Theil rein äusserliche, Hindernisse um an das öffentliche Leben Theil zu nehmen angeführt hat und dabei beispielsweise auch eine bestimmte Person, den Theages genannt, dem die Kränklichkeit ein solches Hinderniss gewesen, welches ihn bei der Philosophie festgehalten habe, fährt er fort: von dem meinigen lohnt es nicht zu reden, dem göttlichen Zeichen, mag es nun sonst schon einem Anderen, oder auch noch Keinem zuvor geworden sein [1]).

Sind nun hiermit die Stellen bei Xenophon und Plato angeführt, in welchen des Socratischen Daimonion Erwähnung gethan wird, und dabei zugleich, mit Absicht, die Situation und der Zusammenhang, in welchen solche Erwähnung geschieht, in aller Kürze angegeben, so bleibt jetzt übrig, diesen Citaten eine nähere Betrachtung zu widmen und dieselben unter einander zu vergleichen, um somit eine bestimmte Entscheidung in Betreff der Bedeutung dieses Daimonion zu versuchen. Theilweise ist, übrigens, wie mir

[1]) *De Rep.* VI, 496 D.

scheint, eine solche unwidersäglich richtige Entscheidung schon von Anderen gewonnen und als solche, mehr oder weniger einstimmig, anerkannt worden, und ich kann in solchen Fällen mich auf ihre Auseinandersetzungen berufen. Wo dagegen die Ansichten über den fraglichen Gegenstand nicht zur Einstimmigkeit gelangt sind, bleibt es immer übrig, die eine genauer zu bestimmen oder zu modificiren, die Gründe, welche für die entgegengesetzte angeführt sind, von Neuem in Betracht zu ziehen und somit beide noch einmal zu prüfen.

Wir bemerken also, erstens, dass aus dem ganzen Tone und aus der Weise, in welchen, so bei **Xenophon** wie bei **Plato**, von dem Daimonion gesprochen wird, und nicht weniger aus der Bedeutung, die demselben ebenso für **Socrates**' Beschlüsse und Verhalten in den wichtigsten Verhältnissen seines Lebens, als für sein Schicksal zukam, — dass, sage ich, aus allen diesen Umständen unzweideutig hervorgeht, wie auch anerkannt und bemerkt worden ist [1]), dass von Ironie oder Scherz dabei nicht die Frage sein kann. Will man in dieser Rücksicht ein besonderes Beispiel, so mag daran erinnert werden, dass eben dieses Daimonion die Veranlassung zum ersten Puncte der Anklage auf Leben und Tod gegen **Socrates** bildet und in diesem Puncte berücksichtigt wird, und dass, eben so bereit als **Socrates** sich erklärt, für Recht und Pflicht sein Leben zu wagen oder aufzuopfern, eben so bestimmt würde es gegen seine in der Platonischen *Apologie* ausgesprochenen Grundsätze und Ansichten gestritten haben [2]), — um nicht von dem, was in dieser Beziehung im Platonischen *Phædon* vorkommt, zu sprechen [3]), — sein Leben um einer bildlichen Redeweise oder eines Witzes willen aufs Spiel zu setzen. — Eben so einstimmig zeigt es sich, weiter, aus beiden Berichterstattern, dass das dæmonische Zeichen nicht mit seinem religiösen Glauben im Ganzen oder der Ueberzeugung von seinem göttlichen Berufe als Eins zu setzen oder zu vermischen ist [4]). **Socrates** opfert den Göttern des Staats und glaubt an ihre allgemeine Fürsorge [5]); er weist hin und beruft sich auf bestimmte Aussprüche und positive, gegebene Gebote der Götter durch Orakel, Träume u. s. w. sowohl im Allgemeinen, wie mit besonderer Beziehung auf sich selbst und seinen Beruf [6]): was Alles

[1]) So z. B. von **Zeller** l. c. S. 63, **Lélut** l. c. S. 208.
[2]) *Apol. Plat.* 28 E, 30 D—31 A [3]) *Phæd.* 61 C ff
[4]) Wie z. B. **Meiners** l. c. III, 24 und **Lélut** s. oben.
[5]) *Memor.* I, 1, 2. 19; *Phæd.* 118 A, u. a. m. O.
[6]) So z. B. *Memor.* I, 1, 6; IV, 7, 10; *Anabasis* III, 1, 5 f.; *Apol. Plat.* 20 E ff 33 C; *Crit.* 44 A; *Phæd.* 60 D ff.

etwas ganz Anderes ist, als die in einzelnen Fällen seines Lebens und Handelus abrathende Stimme des Daimonion. Man hat übrigens jenes Aberglaube genannt[1]): zugegeben wird gern, dass Socrates kein neuer Religionsstifter war; sonst bedeutet dieser sein — aus ziemlich abstractem Gesichtspuncte so genannte — Aberglaube ganz einfach seinen Glauben an die Religion seines Vaterlandes oder dass er auch in religiöser Hinsicht Grieche war, was allerdings, wie auch die geschichtlichen Data thatsächlich zeigen, durch den Glauben an das Daimonion gar nicht aufgehoben wurde.

Demnächst zeigt sich aus eben denselben Data die vollständige Unbefugtheit davon, das Socratische Daimonion in einen persönlichen, in sich subsistirenden Genius zu verwandeln, — und eben damit auch, warum bei der ganzen gegenwärtigen Frage wenige oder keine Rücksicht auf die weitläufigen, gegen die geschichtlichen Zeugnisse streitenden Schilderungen späterer Berichterstatter genommen werden kann. Entscheidend in dieser Beziehung ist, wie leicht zu sehen, vor Allem die oben (sub litt. g.) angeführte Platonische Stelle, und an diese hat auch Schleiermacher seine oben erwähnte Untersuchung des fraglichen Gegenstandes geknüpft. Hätte nämlich Socrates unter dem Daimonion einen persönlichen Dæmon verstanden oder hätte Meletus seine Anklage so gemeint, so wäre natürlicherweise die ganze Schlussfolgerung des Erstgenannten — um diesen Punct der Anklage zu widerlegen, — von dem Glauben, es gebe Dæmonisches auf den Glauben an Dæmonen, als nothwendige Voraussetzung und Bedingung für jenen, ganz überflüssig und die Anklage enthielte den *unmittelbaren* Widerspruch: Socrates leugne ganz, dass es Götter gebe, und nehme neue Gottheiten (oder Dæmonen, und also Götter) an, welchen Widerspruch Socrates nicht erst *mittelst* des Schlusses von Dæmonischem auf Dæmonen aufzuzeigen gebraucht hätte. Und vollkommen unbefugt und ungereimt wäre die von Socrates bei dieser Beweisführung gebrauchte Analogie mit menschlichen Dingen (*ἀνϑρώπεια πράγματα*) ohne Menschen und Dingen von Pferden ohne Pferde. "Es wird, sagt Schleiermacher, hieraus unwidersprechlich deutlich, Socrates habe die in der Anklage befindlichen Worte: neues Dæmonisches (*καινὰ δαιμόνια*) nicht substantivisch verstanden von einzelnen göttlichen oder gottähnlichen Wesen, die er eingeführt, sondern adjectivisch von Offenbarungen und Einwirkungen, oder was man sonst will, hö-

[1]) Noch Ritter findet es nöthig, die Frage, ob Socrates von Aberglauben frei gewesen, aufzuwerfen, und diese Frage wird von ihm verneinend beantwortet, allerdings mit Anführung von entschuldigenden Umständen l. c. S. 41 f.

herer Wesen, so dass er Dinge (*πράγματα*) darunter verstanden in demselben weitschichtigen Sinne, in welchem er menschliche Dinge und Dinge von Pferden sagt." Aber auch aus anderen Platonischen und Xenophontischen Stellen zeigt Schleiermacher dasselbe, im Zusammenhang mit dem Angeführten, auf. Er erinnert an den (oben sub litt. h angeführten) unbestimmten Ausdruck des Socrates: etwas Göttliches oder Dæmonisches werde ihm zu Theil (*γίγνεται*) und: dies habe bei ihm von Kindheit angefangen (*ἀρξάμενον*), "welches Alles sich auf ein besonderes Wesen gar nicht schicken will"; weiter an die (sub litt. c angeführte) Stelle bei Xenophon, wo das Daimonion mit Wahrzeichen, Vögeln, Vorbedeutungen zusammengestellt wird; sowie an eine Stelle bei Xenophon [1], wo "das Dæmonische" (*τὸ δαίμονιον*) gerade so steht wie "das Göttliche" (*τὸ θεῖον*). "Aber wer hat je "das Göttliche" für ein Substantiv erklärt, so dass er dabei an ein einzelnes Individuum gedacht? Vielmehr heisst es in beiden Fällen, von aller Persönlichkeit abgesehen, entweder die göttliche Natur, oder die Gesammtheit der an ihr theilhabenden Wesen. Aber nun gar an einen Pluralis ist in diesem Sinne wohl nicht zu denken." "Daher, — schliesst Schleiermacher, — auch Socrates bei dem Pluralis in der Anklage sich nichts Anderes als dæmonische Dinge (*δαιμόνια πράγματα*) vorstellen konnte" [2].

Endlich ist zu bemerken, dass weder bei Xenophon, noch bei Plato irgend eine Andeutung sich findet, dass das Daimonion einen kränklichen Zustand (Verzückung o. d.) bezeichnen sollte oder aus einen solchen zu erklären wäre. Dies gilt schon was die Zustände eines tiefen Nachsinnens betrifft, mit welchem das Daimonion zusammengestellt worden ist. Von den beiden Fällen eines solchen Nachsinnens, von denen uns Plato meldet, heisst es nämlich, dass Socrates über etwas nachsinnend (*ξυννοήσας*) in seinen Gedanken (*τι σκοπῶν*) gestanden, — — und da es ihm nicht gelingen wollte, liess er nicht nach, sondern blieb forschend (*ζητῶν*); und es wird dabei von ihm gemeldet, dass er nachdenkend (*φροντίζων*)

[1]) *Memor.* IV, 3, 13—14.

[2]) S. Schleiermacher l. c. oben S. 3 N. 6. Zeller sagt, dass das Richtige wohl sei, dass während Plato den Ausdruck *τὸ δαιμόνιον* adjectivisch (*δαιμόνιον σημεῖον*), Xenophon ihn dagegen substantivisch gebraucht = *τὸ θεῖον* oder *ὁ θεός*, bemerkt aber auch, dass dies ziemlich gleichgültig sei (l. c S. 65): es ist nämlich natürlich, dass auch im letzteren Falls darunter nur das Göttliche im Allgemeinen oder die Gottheit verstanden werden kann, wie dies, nach dem sogleich oben Angeführten, von Schleiermacher bemerkt ist.

gestanden. In der einen dieser Stellen wird weiter berichtet, dass er seinem Kameraden geheissen voranzugehen, und es wird zugefügt, so etwas sei seine Gewohnheit [1]). Man hat diese Zustände als Starrsucht, Verzückung, oder doch als solche, wo seine Gefühle ihm zu mächtig geworden — im *Gegensatze* zu seiner gewöhnlichen Besonnenheit — gefasst [2]), und, besonders wenn man überwiegend oder ausschliesslich dabei auf die von dem berauschten Alcibiades nach der Erzählung Jonischer Soldaten angegebene Zeit von 24 Stunden, unter denen ein solcher Zustand einmal gedauert hätte [3]), Rücksicht nimmt, kann man allerdings darin eine Veranlassung zu einer solchen Erklärung der vorliegenden Thatsache, wie die so eben erwähnte, anführen. Allein auf geschichtlicher Basis ruht diese Erklärung nicht. Hält man sich nämlich an die angeführte Platonische Beschreibung dieser Thatsache selbst d. h. des in Frage stehenden Zustandes des Nachsinnens, so scheint zwar unzweifelhaft, dass derselbe bis zur Unempfänglichkeit gegen äussere Eindrücke gesteigert sei. Irgend ein Erstarren oder eine Verdunkelung des Bewusstseins dagegen oder eine Ueberwallung der Gefühle deuten die bei der genannten Beschreibung gebrauchten Worte so wenig an, dass sie vielmehr auf rege Arbeit des Gedankens hinweisen, um Klarheit in irgend einer Beziehung zu gewinnen. Uebrigens mag bemerkt werden, dass diese Zustände des Nachsinnens und das Daimonion mehr als richtig einander nahe gerückt und zusammengestellt worden scheinen. Das freilich ist beiden gemeinsam, dass sie Ausdrücke sind der nach Innen gekehrten Aufmerksamkeit und der Forderung, in sich selbst die letzten Principien für Einsicht und Handeln zu finden, welche ganz richtig als eine Seite des Neuen und Eigenthümlichen bei Socrates bezeichnet worden sind. Während aber jene eine Arbeit des Geistes anzeigen, um durch vermitteltes Erkennen ein, wenigstens zunächst theoretisches Problem zu lösen, bleibt dagegen dieses — das Daimonion — dem Socrates ein unmittelbar Gegebenes, dessen Bedeutung und Zweck rein practisch sind. — Wenden wir uns, in der in Frage gesetzten Beziehung, jetzt zu demselben, dem Daimonion, so tritt dieses an allen den Stellen, wo dessen Erwähnung gethan wird, ganz einfach als etwas im Bewusstsein unmittelbar Gegebenes oder Gegenwärtiges, der Vollführung eines gewissen Vorbabens im Augenblicke des Handelns Entgegentretendes hervor; von irgend einem

[1]) *Sympos.* 174 D ff. u. 220 C.

[2]) S. oben und ebenso Ritter l. c. S. 39.

[3]) *Sympos.* l. c.

krankhaften Zustande, Verdunkelung des Bewusstseins, oder Ueberreiztheit des Gefühls dabei, so dass, — was aus jedwedem dergleichen die Folge sein würde, — mit dem Entgegentreten des Daimonion ein Unvermögen oder vermindertes Vermögen der besonnenen Ausführung bezeichnet werden sollte: von irgend etwas solchem findet sich, wie schon bemerkt, in keiner der genannten Stellen auch die leiseste Andeutung, und schon die Abwesenheit jeder solchen Andeutung ist, solange man auf geschichtlichem Boden stehen bleibt, zureichend, um eine Hypothese der Art bei der Erklärung nicht, wenigstens nicht ohne äussersten Nothfall, aufzustellen. Indessen können auch bestimmte Gründe, die gegen die Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen Hypothese sprechen, angeführt werden. So kann im Allgemeinen bemerkt werden, dass alle Anekdoten und Berichte über einzelne Züge aus Socrates' Leben, weit davon dass sie auf ein nervöses Subject hinweisen sollten, ganz entgegengesetzt der Art sind, dass sie uns den Socrates als bis zu der Grenze von Gleichgültigkeit gegen alle nervösen Affectionen abgehärtet vorstellig machen, woher er auch, eben mit Berufung auf diese Berichte. mehrmals als Beispiel des Gegensatzes unserer modernen Empfindsamkeit angeführt worden ist; die ganze uns mitgetheilte Characteristik seiner Persönlichkeit zeigt uns an dieser eine seltene Stärke, Festigkeit und Gesundheit in physischer und psychischer Beziehung: Eigenschaften, welche allerdings nicht lebhafte und tiefe Gefühle, gewiss aber jede krankhafte Ueberreizung oder Ueberwallen der Gefühle ausschliessen. Weiter mag an den ironischen Ton und die Geringschätzung erinnert werden, mit denen mehrmals in den Platonischen Schriften und auch in seiner Socratischen Apologie von der Weisheit und Einsicht — d. h. nach Socratischer Ansicht von dem sittlich religiösen Standpuncte — der Vates gesprochen wird, und wie diese von Socrates selbst in seiner Apologie mit denen gleichgesetzt oder als Beispiel von solchen angeführt werden, die, von "Naturanlage und Begeisterung" geleitet, somit den Gegensatz wirklicher Weisheit bilden [1]), — Ansichten und Aussagen des Socrates, gegen welche es in der That einen seltsamen Gegensatz ausmachen würde, wenn für ihn selbst die Entscheidung in den wichtigsten Angelegenheiten aus solchen Zuständen, in denen er zwar "viel Schönes sagen" könnte, selbst aber "Nichts von dem wüsste, was er sagte", herfliessen, seine religiösen Stimmungen und Verhältnisse zu der Gottheit in eben derselben

[1]) S. *Apol. Plat.* 22 C.

Bewnsstlosigkeit hestehen sollten. Und (wenn wir auf bestimmte Aeusserungen über das Daimonion Rücksicht nehmen) als Socrates sagt, das Daimonion habe ihn verhindert, über seine Vertheidigungsrede im Vorans nachzusinnen (s. das sub. lit. e Angeführte) oder habe ihn mitten im Sprechen gehemmt (s. snb. lit. i): geben wohl diese Aussagen irgend eine Veranlassung zn der Dentung, diese Ansdrücke seien nnr bildlich nm zn sagen, dass jedesmal wenn er nachsinnen gewollt, ihn ein (stets ernenerter) kataleptischer Anfall getroffen habe, oder dass er oft mitten im Reden dnrch Anfwallungen des Gefühls stecken gehlieben? Wenn er, weiter, verschiedene Umstände angieht (s. suh. lit. p), die einen Abfall von der Philosophie verhindert, und, nachdem er unter solchen in Beziehnng auf den Theages seine Kränklichkeit genannt, auf das seinige, das Daimonion übergeht: sollte er mit diesem *auch* Kränklichkeit — somit dasselbe, als das so eben genannte, von dem er das seinige als ein ihm eigenthümliches ausdrücklich nnterscheidet — dennoch verstehen, oder auch, dass er, dnrch nnheimliche Ahnungen übler Folgen von anderen Beschäftignngen abgehalten, somit — was einem Widerspruche ziemlich gleich aussieht — mittelst Einflnsses von solchen die philosophische Besonnenheit nnd Seelenrnhe festgehalten. Am aller anschaulichsten im fraglichen Falle erscheint mir die Aeusserung in der *Apologie* (oben lit. i). Dass seine ganze Vertheidigungsrede — es sei nach Plato's, oder Xenophons Darstellnng — das Gepräge seiner gewöhnlichen, denkenden oder raisonnirenden Manier nnd einer vollkommen hesonnenen und ruhigen — nm nicht zu sagen einer gegen die drohende Situation kalten nnd gleichgültigen — Haltung hat, die keinen Augenblick getrübt werden, möchte eingestanden werden. Dennoch führt er als etwas Bemerkenswerthes an, dass das Daimonion keinmal während dieser Vertheidigung ihn widerfahren sei, auf eine Weise, die es als möglich oder sogar wahrscheinlich ausdrückt, dass so etwas geschehen sein könnte, d. h. dass dieses mit jener Seelenverfassung und seinem genannten Betragen sehr wohl vereinbar gewesen wäre.

Andererseits nnd in *positiver* Beziehung stimmeu die Xenophontischen und die Platonischen Aussagen über das Daimonion in zweierlei vollkommen überein. Erstens darin, dass dieses Zeichen, welchem ehen daher göttliche Bedeutung zugestanden wird, die höchsten nnd dem Menschen wichtigsten Angelegenheiten hetreffe oder in Hinsicht auf solche sich dem Socrates knnd gehe. Anch nach Xenophon, sage ich, gilt dies, trotz dessen, dass er dabei als Beispiele anführt, ob ich selbst, oder ein Anderer die Früchte mei-

ner Arbeit ernten werde, ob es glücklich sein werde, eine Schöne zu heirathen u. s. v. Hegel mag darüber zürnen, dass von dergleichen Einzelnheiten die Frage ist, während das Daimonion Nichts in Wissenschaften oder Staatsangelegenheiten geoffenbart hat: das ändert Nichts an der Sache, sondern beweist nur, dass Hegel's und Xenophons Ansichten in Betreff der Frage, was das Wichtigste sei, von einander abweichen; jenem, dem der einzige Masstab der Werthschätzung in der Form der Allgemeinheit besteht, ist alles Einzelne schon als solches — um seinen Lieblingsausdruck zu gebrauchen — "Lumpereien"; dem Xenophon dagegen ist das eigentliche Ziel der individuell-concrete Zustand und die totale Bestimmtheit des Subjectes, wobei auch die sinnlichen und aufs Aeussere bezogenen Momente dieser Bestimmtheit mit eingerechnet werden, ja ihnen eine sehr wesentliche Bedeutung zugestanden wird. — Das Zweite, worin beide Darstellungen in ihren positiven Aussagen über das Daimonion mit einander vollkommen einig sind, ist, dass wie dasselbe dem Socrates als etwas unmittelbar im Bewusstsein Gegebenes oder Gegenwärtiges hervortritt, es auch in jedem Fall nur auf einzelne Handlungen bezogen oder für solche entscheidend sei. — Stimmen aber beide Berichterstatter in ihren positiven Aussagen in den genannten Rücksichten überein, — wie dies aus den oben angeführten Citaten hervorgeht und auch unten besonders dargelegt werden wird, — so entsteht hier die Frage, *was* denn dieses Höchste und Wichtigste, von der Gottheit Angezeigte und unter ihre Weihe Gestellte sei: und dabei tritt nun unleugbar eine Verschiedenheit zwischen beiden ein. Wir gehen also zu einer näheren Betrachtung des Daimonion, wie es in seinen zwei genannten positiven Characteren in deren gegenseitigen Zusammenhange, besonders in der Xenophontischen und in der Platonischen Darstellung hervortritt, über.

Ziehen wir also zuerst die hieher gehörigen (oben sub. litt. a—d angeführten) Aeusserungen bei Xenophon in Erwägung, so stehen diese in vollständiger Uebereinstimmung mit der in seiner Darstellung vorkommenden Ansicht über die allgemeinsten practischen Begriffe und bilden von dieser Ansicht nur eine besondere Anwendung oder ein Schliessen auf die Bedeutung des Daimonion. *Wie* eine Handlung zweckmässig oder aufs Beste auszuführen ist, und ebenso *ob* dieselbe und *welche* vorzunehmen ist in Beziehung auf das bestimmte Ziel eben dieser einzelnen Handlung, deren Verhältniss zum Ziele, das des Grundes zu seiner Folge ist, — oder m. a. W. das Handeln insofern es einen Ausdruck oder eine Aeus-

serung der Einsicht nnd des freien Beschlusses des Handelnden ansmacht nnd als solches mit der Tüchtigkeit oder Tngend gleichbedeutend ist, — und ebenso das unmittelbare oder aus der Wirksamkeit selbst hervorgehende Product dieses Handelns — das opus morale: — das könne und solle der Mensch ans eigener Bildung und Belehrung entscheiden. Allein damit ist noch nicht abgemacht, ob eine gewisse Handlung ins Werk gesetzt werden darf, — überhaupt bilden die sittlichen Bestimmungen einer Handlung und ihres Productes oder die Bestimmnng beider, gnt zu sein, was nach Xenophon mit nützlich gleichbedeutend ist, bei ihm keinen absoluten Gesichtspunct oder letzten Entscheidnngsgrund in der practischen Werthschätzung. Darüber hinans entsteht nämlich die Frage nach dem Verhältnisse der Handlnng und ihres einzelnen und unmittelbaren Zweckes zu dem menschlichen Endzwecke im Ganzen, nnd dieser Endzweck besteht weder in der Sittlichkeit des Handelns, noch steht er zn den Producten desselben in dem Verhältnisse des Ganzen zu den besonderen Momenten, so dass auf denselben aus jenen geschlossen werden könnte. Es besteht nämlich dieser letzte Endzweck in der Glückseligkeit (der εὐδαιμονία) des Subjectes d. h. in der Gegenwart aller, nicht nur sittlichen, sondern ebensowohl äusseren nnd sinnlichen Momente, aus denen zusammengefasst ein Zustand der Zufriedenheit oder des Wohlbefindens hervorgeht, und es beruht daher der äusserste Werth jeder Handlung auf den Beitrag (von Freude, Ehre, Vortheile n. s. w.), welchen sie zur Verwirklichnng dieses Zustandes im Ganzen des menschlichen Lebens liefert. Erinnern wir jetzt nnr noch daran, wie dieser Beitrag oder das Verhältniss der einzelnen Handlung und ihres unmittelbaren Prodnctes zu der in genannter Bedeutung gefassten Glückseligkeit nicht, oder wenigstens nicht allein, von jenem, sondern auch von Umständen, die in der Gewalt des Handelnden nicht stehen, wenigstens theilweise, abhängig sind, oder wie der äussere Erfolg des Handelns von dem, wie leicht zn finden, hier die Frage ist, durch die Begriffseinsicht des Handelnden, die das Princip der Socratischen Sittenlehre nach Xenophon bildet, niemals mit voller Gewissheit berechnet oder bestimmt werden kann: so folgt darans, erstens, ebenso natürlich, dass der entscheidende Masstab nnd das Motiv nm eine Handlnng zu heurtheilen oder vorzunehmen nicht aus ihren sittlichen Characteren oder ans der Güte ihrer nnmittelbaren Folge hergenommen werden kann, als dass das, dessen Erfolg ungewiss ist, eben "das Wichtigste" ist. Hier treten nnn der religiöse Gesichtspunct und die religiöse Bestimmtheit des Handelns

ein, welche von der sittlichen Beurtheilung und dem sittlichen Character bei Xenophon stets scharf unterschieden werden. Zwar wird nach ihm auch das sittliche Handeln mittelbar dem religiösen Gesichtspuncte untergeordnet: das Vermögen eigener Einsicht und Bildung, als sittlichen Bestimmungsgrundes, ist dem Menschen von den Göttern verliehen [1]) und die allgemeinen Gesetze der Natur von ihnen gegeben; und andererseits wird die Tüchtigkeit des Menschen, unter dem allgemeinen und objectiven Gesichtspuncte als ein Moment in der geordneten Wirksamkeit im Ganzen betrachtet, den Göttern wohlgefällig genannt [2]). Unmittelbar aber und in jedem einzelnen Falle, wo seine Handlungsweise nach seiner eigenen Einsicht bestimmt werden kann, ist der Mensch dabei auf sich selbst hingewiesen, — eben in einer solchen Handlungsweise besteht seine Tugend, — und wo er selbst unterscheiden kann, "wäre es Wahnwitz", die Götter um Rath zu fragen. Insofern dagegen, als die Handlung ihrem äusseren Erfolge nach dem Menschen dunkel ist, entsteht das Bedürfniss, sich an die Götter zu wenden, um mittelst der Mantik von ihnen zu erfahren, was zu thun sei, sowie die Götter dies eben durch die Mantik den von ihnen Begünstigten offenbaren [3]): die Religion bildet in practischer Beziehung m. e. W. ein Complement zu der eigenen — und sittlichen — Einsicht, wo diese nicht weiter ausreicht. — Aus dem soeben über das Gebiet der göttlichen Anweisungen oder Vorschriften in Betreff der möglichen Handlungsweisen Gesagten geht, weiter, ungezwungen hervor, warum diese Anweisungen bei Xenophon stets die Form eines für den einzelnen Fall unmittelbar Gegebenen und, ihren Gründen oder ihrer Richtigkeit nach, nicht weiter zu Erklärenden haben. Da nämlich der äussere Erfolg meiner Handlung, sowie jedes andere äussere Ereigniss, in Betreff seines Verhältnisses zu meinem Glücke oder Vortheile im Ganzen, unter keine allgemeine Regel im Voraus untergeordnet oder nach einer solchen in genannter Beziehung bestimmt werden kann; so tritt er immer als ein vereinzelter Fall hervor, dessen practische Bedeutung aus eigener Einsicht des Subjectes niemals mit Gewissheit beurtheilt werden kann; — wäre dies möglich oder gäbe es in fraglicher Beziehung eine allgemeine Regel, so wäre der vorliegende Fall eben damit nicht weiter zum religiösen Gebiete zu zählen, sondern müsste auf das sittliche übertragen werden. — Fassen wir nun die beiden jetzt angeführten Charactere des Religiösen in seinem Unterschiede vom Sittlichen und

[1]) *Memor.* I, 1, 9 [2]) L. c. III, 9, 14. [3]) S. l. c. I, 1, 9.

in seinem Verhältnisse zn diesem znsammen: dass nämlich jenem eben dadurcb seine Bedentnng als solchem zukommt, dass es, auf die äusseren Folgen des Handelns beschränkt, darin besteht, über das Glückliche oder Unglückliche für die Zukunft in einzelnen Fällen Unterricht zu ertheilen oder m. a. W. über das Aussage zu geben, was verständigen Berechnungen unerreichbar und sittlich gleichgültig ist; so ist, endlich, zu ersehen, warum dieses Religiöse insofern nicht nur mit allgemeinen, durch die Natur gegebenen Gesetzen der Sittlichkeit nicht znsammenfällt, sondern in der Bedeutung letzten Entscheidungsgrundes an einem besonderen Falle des practischen Lebens hervortritt; warum es notbwendig Wahrsagung, mit einer dieser zuerkannten göttlichen Bedeutung, wird und warum endlicb die Orakel oder die Mantik die Art und Weise bilden, in welcher die Götter, ohne dass der Verstand des Wahrsagers dabei tbätig wäre, in der so eben genannten Beziehung sich den Menschen mittheilen, und da Xenophon, wie schon oben angeführt, nur durcb Analogie mit den Orakeln und der Mantik nns von dem Socratiscben Daimonion kund giebt oder da er über jene uns seine Ansicbt mittheilt nnd sodann davon auf dieses als mit ihnen gleichbedeutend scbliesst, so ist es eben so natürlich, dass dasselbe, nach seiner Darstellung, nur das Handeln hinsichtlich des äusseren Erfolges, nicht aber hinsichtlich dessen innerer Bedeutung oder dessen sittlicben Werthes, betrifft, als dass dieses Daimonion, der eigenen Einsicht und Bildung des Socrates fremd und äusserlich, dieser Einsicht entgegentritt. Es bildet m. e. W. eine persönliche Eigenheit bei diesem, weder mehr noch weniger wunderlich oder wunderbar als dergleichen bei dem Einen, oder dem Andern, auch unter geschichtlich bekannten Personen vorgekommen ist [1]), die aber mit seiner Philosophie und seiner sittlichen Bedeutung in keinem weiteren Verhältnisse steht, — es sei denn das von Hegel angegebene.

Nicbt so gestaltet sich die Sacbe nach Plato. Vorläufig mag daran erinnert werden, dass in der durch die Platonische Apologie gelieferten Darstellung der practischen Ansicht des Socrates das Sittliche als das allein eigentlich Gute und als der absolut verbindende Zweck bervortritt, im Verhältnisse wozu alles Sinnliche so gering geschätzt wird, dass sogar ungewiss ist, ob es den Namen des guten verdiene [2]). Das genannte Gute aber bildet so wenig

[1]) Lélut, so wie schon vor ihm Andere, vergleicht Socrates' Daimonion mit dem Geiste Cardans und den Offenbahrungen anderer, mehr oder weniger Verrückten: l. c. S. 223 ff, 240 ff.

[2]) *Apol Plat.* 29 A.

eine von der religiösen verschiedene Sphäre, dass obwohl der göttliche Wille sich auch mittelst äusserer und zufälliger Ereignisse kund gebe, der eigentliche Ausdruck desselben indessen eben das Innere des sittlichen Bewusstseins sei, woher es auch nach Platos Socrates dem sittlichen Leben nur seine letzte Weihe zu geben heisse, wenn dasselbe als einen Posten betrachtet werde, auf den der Mensch von der Gottheit gestellt worden und den zu verlassen es ihm nicht verstattet ist [1]).

Dem gemäss verhält es sich nun ganz natürlich mit der Stimme oder dem Zeichen, dem von Socrates göttliche Bedeutung zugeschrieben wird: in der That giebt es bei Plato keine einzige Stelle, in welcher der Gegenstand des Socratischen Daimonion angegeben wird, wo dasselbe sich nicht in Beziehung auf sittliche Verhältnisse kund giebt, — was soeben unten durch Analyse der besonderen, oben angeführten Citate gezeigt werden soll. Fügen wir nun den schon oben angeführten, nach der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung übereinstimmend, dem Daimonion zukommenden Character hinzu, dass dasselbe immer als etwas dem Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtiges und nur auf einzelne Fälle Bezogenes hervortritt; so wird es ohne Schwierigkeit einleuchten, wo wir die allgemeine Erklärung des Daimonion zu suchen haben und was wir folglich unter diesem berühmten Daimonion, wenigstens nach Platonischer Darstellung, uns zu denken haben. Wie nämlich jener Character desselben, hinsichtlich des Inhaltes nur in Beziehung auf sittliche Verhältnisse sich kund zu geben, in Folge der Bedeutung des Sittlichen bei Plato das Daimonion aus der Sphäre der nur sinnlichen Bestimmtheit des Menschen mit Nothwendigkeit ausschliesst; so verbieten die soeben genannte Form desselben der Unmittelbarkeit oder eines relativ unfreien Zustandes des Subjectes und die bestimmte Entgegensetzung, in welcher es zu der begriffsmässigen Einsicht, es sei im Allgemeinen, oder besonders in practischer Beziehung, gefasst wird, jeden Versuch, dasselbe auf das Denken oder überhaupt auf irgend eine Art von Bestimmungen des Bewusstseins zu beziehen, wobei das Subject in seinen Aeusserungen seiner selbst als thätig bewusst ist oder m. a. W. wobei es auf irgend eine Weise oder in irgend einem Grade als abstrahirend und urtheilend auftritt. Damit aber leuchtet es ein, dass wenn man jene materielle oder reelle und diese formelle Bestimmtheit des Daimonion zusammenhält, man bei einer versuchten Erklärung des-

[1]) L. c. 28 D—E.

selben auf das Gebiet des vernünftigen, oder, da es stets auf das Handeln bezogen ist, des practisch-vernünftigen Gefühls hingewiesen wird, oder dass man im Daimonion eine gewisse Form oder einen Ausdruck des genannten Gefühls zu sehen hat, d. h. des Gefühls als individuelle und unmittelbare Form der Zweckvorstellung in Betreff der Sittlichkeit der einzelnen Handlung gefasst und gesetzt, oder — was dasselbe m. a. W. sagt — einen Ausdruck zu sehen des in und mit dem Handeln gegenwärtigen oder aus demselben unmittelbar resultirenden Zustandes (von Harmonie, oder Disharmonie) des Subjectes in Bezug auf das Sittliche oder Vernünftige des Subjectes als vernünftigen Wesens, insofern dieser Zustand in irgend einer Weise für sein Handeln bestimmend wird; — übrigens mit der Eigenthümlichkeit der Form, welche mit dem ersten Auftreten und Geltendmachen dieses Gefühls als bewussten und von andern distincten Motivs des Handelns, bei dem Griechen Socrates, ganz natürlich, verbunden war. Es bleibt also übrig zuzusehen, in welcher Aeusserung des genannten Gefühls das Daimonion zu suchen sei oder ob eine solche sich finde, welche — stets unter der soeben gemachten Erinnerung — mit der, hauptsächlich von Plato gelieferten, Beschreibung des dem Daimonion eigentlich Characteristischen zusammentrifft und mit welcher übrige, demselben beigefügten Bestimmungen, so wie was in Beziehung auf dasselbe gesagt wird, sich vereinigen lassen. Nur das wollen wir schon hier bemerkt haben, dass mit der hier angeführten allgemeinen psychologischen Erklärung des Socratischen Daimonion, dasselbe, auch nach der Platonischen Beschreibung, in gewissem Sinne ein Complement zu der eigentlichen, begriffsmässigen sittlichen Einsicht genannt werden kann, obwohl ihm diese Bestimmung hier in einer ganz anderen Bedeutung zukommt, als nach der Xenophontischen. Von einer, von der sittlichen ganz verschiedenen, Sphäre, oder von einem neben dem sittlichen stehenden Gegenstande des Handelns, oder einem, der sittlichen Einsicht unbestimmbaren, Gebiete dieses Handelns, worauf das Daimonion, wie das Religiöse bei Xenophon, sich bezöge: von etwas dergleichen kann, nach dem oben angeführten, weiter nicht die Frage sein. Sondern von dem Complement der allgemein practischen Richtung und der abstracten Regel durch die concrete und unmittelbar bewusste Bestimmtheit des thätigen Subjectes ist hier allein die Frage, welches Complement bei jeder practischen Function Statt findet und finden muss: wie, practisch ausgedrückt, der Wille, um in jedem einzelnen Falle zur Handlung überzugeben, in die Form der Neigung und des Instincts

umgesetzt werden muss, so vertritt oder bildet, im Verhältnisse zu dem practischen Wissen, das Daimonion dieselbe individuelle Seite bei dem Handeln, nur dass dieses dabei besonders in sittlicher Hinsicht betrachtet und von dem Gesichtspuncte des Bewusstseins oder als ein bewusstes und vom Bewusstsein bestimmtes gefasst wird. Weit davon, dass, wie nach Xenophon, göttliche Anzeigung eigentlich nur da von Nöthen sei, wo der Ausgang ungewiss und durch menschlichen Verstand nicht zu berechnen ist, werden, im Gegensatze, bei Plato *dieselben* practischen Fälle, in Beziehung auf welche das Daimonion sich äussert, aus allgemein sittlichen Gründen, ihrer Richtigkeit und sittlicher Bedeutung nach, bestimmt und vollständig beleuchtet (man sehe die oben sub litt. h. i. l. n. p. angeführten Stellen). Neben diesen allgemeinen Gründen aber oder mit denselben sich verbindend, tritt das Daimonion als das rein individuelle oder persönliche Motiv der einzelnen Handlung — die Seite des sittlichen Gefühls bei derselben — hervor.

Gehen wir demnächst auf eine nähere Betrachtung des vernünftigen Gefühls in seinen auf das Practische bezogenen Aeusserungen über, um zuzusehen, wenn und wo wir unter diesen eine Stelle für das Daimonion finden können; so zeigt sich, erstens, ohne Schwierigkeit, dass dasselbe diesem Gefühle in den rein und unmittelbar practischen Beziehungen desselben nicht da zugezählt werden darf, wo es als Pflichtgefühl oder Gefühl moralischer Verbindlichkeit, Neigung oder Liebe zum Guten hervortritt, oder mit dem Zustande der Uebereinstimmung — oder, widrigenfalls, des Streites — des Subjectes mit dem Guten als solchen d. h. mit dem höchsten oder eigentlichen practischen Gegenstande, sowie der dadurch unmittelbar verbundenen oder hervorgerufenen practischen Richtung, zusammenfällt. Das Bewusstsein des höchsten Endzweckes in der moralischen Nothwendigkeit desselben ist nämlich, aus Gründen, die in der, dieser vorangehenden Abhandlung dargelegt worden sind, von Socrates zu eng und bestimmt mit dem Wissen oder der entwickelten Begriffseinsicht verknüpft, als dass irgend eine Form desselben, es sei sogar die des Gefühles von moralischer Nöthigung, in irgend einer Weise von jener Einsicht verschieden oder neben sie gesetzt werden sollte; und wo die Einsicht Statt findet, da, meint Socrates, könne der Wille nicht fehlen.

Eine der jetzt angegebenen nahe verwandte, obwohl mit derselben nicht zusammenfallende Aeusserung des practisch-vernünftigen Gefühles bildet das Gewissen. Es nähert sich das Gewissen insofern den æsthetisch-theoretischen Formen des Gefühles, als es

nicht unmittelbar das Gefühl von Zufriedenheit, oder Zwietracht des handelnden Subjectes in seiner Beziehung zum Guten und die damit gegenwärtige Aufforderung, diesem in jeder vorzunehmenden Handlung zu folgen, ist, sondern das Gefühl der Zufriedenheit, oder Zwietracht bei einer schon beschlossenen oder zur Ausführung gebrachten Handlung, oder mit anderen Worten in dem bewussten, harmonischen, oder disharmonischen Zustande des wirksamen Subjectes mit sich selbst besteht, welcher Zustand durch das Verhältniss einer jeden im Bewusstsein gegenwärtigen oder auch ausgeführten Handlung zu seinem vernünftigen Wesen hervorgerufen wird oder mit der auf diese Weise gegenwärtigen practischen Bestimmtheit des Subjectes zusammenfällt. Practisch hinwiederum ist das Gewissen nicht nur insofern es ein Gefühl oder ein Zustand ist des practisch wirksamen Subjectes oder des Subjectes in den durch seine Freiheit gesetzten Bestimmungen, sondern diese innere Harmonie, oder Disharmonie des handelnden Subjectes mit sich selbst eben damit Zeugniss über den moralischen Werth seiner Handlungen abgiebt und so Motiv des Handelns und die bei jedem einzelnen Momente oder jeder Aeusserung die unmittelbar gegenwärtige Norm bildet. Eben diese Modification des sittlichen Gefühles ist es aber, die an den meisten Stellen bei Plato, wo des Socratischen Daimonion Erwähnung gethan wird, uns unverkennbar entgegentritt und auf welche die häufigst vorkommenden Beschreibungen von einzelnen Aeusserungen desselben ganz genau zutreffen. Oder, genau gesprochen, es gilt das soeben Gesagte eigentlich in Beziehung auf das, was man die conscientia moralis antecedens und concomitans genannt hat, d. h. auf das bei dem Beschlusse, bei der im practischen Bewusstsein und dem Willen gegenwärtigen, obwohl in Betreff der Ausführung noch zukünftigen Handlung, sich kund thuende und das dieser Ausführung selbst begleitende Gewissen, — wohingegen die s. g. conscientia subsequens d. h. das aus den schon vollbrachten Handlungen hervorgehende Gefühl der inneren Ruhe, oder Zerrissenheit dem entwickelten sittlichen Bewusstsein ohne Zweifel allzu nahe steht, um von dem sittlichen Wissen und dem von diesem bestimmten Willen von Socrates unterschieden zu werden.

Vor allem anschaulich tritt die dæmonische Stimme in der angegebenen Bedeutung in der (lit. p) angeführten Stelle aus *de Republ.* hervor, sobald man nämlich immer im Gedächtnisse behält, dass die Bedeutung der Philosophie bei Plato gar nicht auf die Wissenschaft oder eine gewisse Art derselben sich beschränkt, sondern dass damit das ganze vernünftige oder auf das Ewige, — d. h.,

nach dem, was im nächst Vorhergehenden bei Plato gezeigt wird, allein Wahre und Göttliche nnd als solches absolnt Werthvolle — gerichtcte menschliche Leben und Streben bezeichnet werden, als deren Gegensatz dahcr auch ein von den wechselnden, nur scheinbar gnten Begierden bestimmtes Leben bezeichnet wird. *Gegen* diese Begierden und ihren übermächtigen Reiz bedarf es eines besonderen persönlichen Motivs, um jener Philosophie nicht untreu zn werden, — welches Motiv dem Socrates das Daimonion sei. — In eben derselben Bedeutung erscheint das Daimonion im Citate aus dem *Phædrus* (lit. l); so unverkennbar auch der ganze Abschnitt dieses Dialoges, dem das Citat gehört, mit einem Zuge von Ironie übergossen ist, ist doch dabei — und das, wie das znnächst Folgende zeigt, in vollem Ernst, obgleich in mythischer Form dargestellt — von einer religiösen Pflicht, gegen den Gott und von dem dnrch versäumte Pflichterfüllung derselben entstandenen Gefühle der Beunruhigung die Frage. — Dasselbe gilt weiter von der aus der Platonischen Apologie geholten Beschreibung der practischen Wirkung des Daimonion (litt. h. i), sobald man nur einerseits festhält, dass nach Platonischem Sprachgebrauche das Rechte, Gute nnd einzig wahrhaft Nützliche dem Socrates mit dem absoluten, ewigen und göttlichen — jedem nur sinnlich-vortheilhaften entgegengesetzten — Ziele gleichbedeutend ist: wie dies eben in der genannten Schrift auf das Ansdrücklichste eingeschärft wird; andererseits daranf Acht giebt, dass das Vortheilhafte und Gnte dabei, dass Socrates in dem einen Falle nicht eher nmgekommen war, in dem anderen aber jetzt zum Tode verurtheilt worden war, in keinem von beiden Fällen aus Beziehung auf den Tod als solchen, — den Socrates als etwas an sich dem sittlichen Menschen gleichgültiges ansdrücklich erklärt, — hergeleitet wird, sondern, was den ersten Fall betrifft, ans Beziehung auf die Vollführung seiner göttlichen Mission, in Betreff des zweiten auf seinen wahrscheinlichen — und eben aus *sittlichem* oder "philosophischem" Gesichtspuncte betrachteten — Znstand nach dem Tode. Höchstens kann hierbei gesagt werden, dass, da die Anssagen des Daïmonion in den genannten Fällen, mit Ueberspringen des nnmittelbar sinnlichen Erfolges der diesen Anssagen gemässen Handlnngsweise, auf den mittelbar sittlichen Erfolg bezogen werden, dem dieselbe genannte Handlungsweise Mittel war, das Daimonion sich hier der anderen, noch zu erörternden Bedeutung naht, auf die wir soeben unten kommen werden. — In der That lässt sich auch die einzige Aussage bei Xenophon, in welcher bei diesem ein bestimmter Gegenstand, auf den sich das

Daimonion bezogen habe, angegeben wird, ohne Schwierigkeit hieher führen: ich meine den Bericht, dass das Daimonion dem Socrates verboten habe, über seine Vertheidigungsrede im Voraus nachzusinnen (oben lit. e). Zwar schiebt Xenophon, seines Theiles, dieser Aussage aus seiner Nützlichkeitstheorie geholte Gründe unter; vergleichen wir aber die von ihm mitgetheilte Angabe mit dem, was in der Platonischen *Apologie* von Socrates über die Art oder Form seiner Vertheidigung gesagt wird [1]), so zeigt sich, dass diese Form zunächst durch das Gefühl des für ihn in dieser Beziehung Passenden bestimmt ist, in der Art aber, dass dieses im nächsten Zusammenhange mit seiner ganzen Stellung und vorhergehenden sittlichen Wirksamkeit steht. — Endlich *kann* auch dieselbe Bedeutung des Daimonion an die Stelle (lit. d) bei Xenophon wiedergefunden werden, in welcher ganz im Allgemeinen gesagt wird, das Daimonion habe dem Socrates über das, was bei verschiedenen Gelegenheiten zu thun sei, wahr unterrichtet, — *wenn* nämlich unter diesen das an sich Rechte zu verstehen ist, — obwohl das Gefühl hierbei sich der Form einer unbestimmten Vorstellung naht, damit auch die Aussage des Daimonion der eines instinctartigen Urtheilens, und ausserdem diese Aussagen, insofern sie die Handlungen Anderer betreffen, ebenso wie die zunächst vorher besprochenen, den Uebergang zu dem nächst zu Betrachtenden bilden.

Es ist nämlich zu bemerken, dass mit der bisher angezeigten Identität des Daimonion mit dem Gewissen die ganze Bedeutung desselben nicht erschöpft ist, sondern dass, wie das vernünftige Gefühl, so auch das Daimonion nach den oben cirtirten Stellen, in denen Aussagen desselben angeführt werden, sich auch auf solche Aeusserungen erstreckt, wo es sich noch mehr æsthetisch-theoretischen Gefühlen verwandt zeigt oder eigentlich in solchen besteht, obwohl stets zugleich mit einer Beziehung und Anwendung auf das Sittliche. Hieher gehört, was im *Theætet* (oben lit. m) vom Daimonion berichtet wird, und damit auch die aus dem *Alcibiades* (lit. n) und dem Xenophontischen *Symposion* (lit. f.) gemachten Citate. Unmittelbar tritt das Daimonion hier als Antipathie (und wenn man so will, indirecte und durch Abwesenheit jener, als Sympathie) des Socrates in rein persönlichen Verhältnissen zu vertrauteren Bekannten hervor. Nichtsdestoweniger kommen wir auch hierbei in der Hauptsache und was die practische Anwendung betrifft auf das

[1]) L. c. 17 B ff.

Vorige zurück. Erinnern wir uns nämlich, wie Socrates' Umgang mit Anderen oder sein "Philophiren" von ihm selbst wesentlich in der Bedeutung von sittlicher Erziehung gefasst, ja als sein eigentlicher und göttlich gebotener Beruf betrachtet wurde; so ist es eben so einleuchtend — was auch aus dem Zusammenhange an den aus dem *Theætet* und dem *Alcibiades* angeführten Stellen deutlich hervorgeht, — dass die fragliche Antipathie (und Sympathie) auf die Gemüthsverfassung verschiedener Personen in *sittlicher* Hinsicht oder — um mit Socrates zu reden — auf ihre Gelehrigkeit und Empfänglichkeit für das, was durch den Umgang mit Socrates bewirkt wurde, sich bezog, als dass Socrates' dadurch bestimmte Verhalten gegen den Einen und den Anderen ihm eine Gewissenssache war, daher er auch selbst sagt, es werde ihm *vom Gotte* verboten, oder vergönnt, mit ihnen Umgang zu pflegen. Hält man mit dieser Veranlassung und dieser practischen Bedeutung der fraglichen Aeusserungen des Daimonion endlich zusammen, dass es sich dabei von Solchen handelt, die schon früher des Umganges mit Socrates genossen hatten und ihm also bekannt waren; so liegt in diesem antipathischen Abstossen oder Abhalten (und indirecte sympathischen Anziehen) im Verhältnisse zu verschiedenen Personen, sowie auch in den aus der Platonischen *Apologie* und dem Xenophontischen Berichte vorher angeführten gleichartigen Verhältnissen zu gewissen möglichen Handlungsweisen, nichts Mehreres, aber auch nichts Anderes, als was dem ganz natürlich war, der so gewohnt, wie Socrates, war, Menschen zu prüfen und zugleich auch auf die kleinsten und gröberen Gemüthern unmerklichen Regungen seines Innern in sittlicher Hinsicht Acht zu geben und ihnen Folge zu leisten, oder, wie wir uns modern ausdrücken würden, dessen Gewissen so ausgebildet, geschärft war und dessen sittliche Bildung so auch in mehr einzelnen Zügen zur Vollendung gebracht und zu sittlicher Schönheit ausgebildet. — Eine Art von Uebertragung dieses Gefühles auf die Beschlüsse Anderer d. h. seine Annäherung zur Form der Ahnung oder Vorstellung, daher auch seiner practischen Anwendung als sittlichen Urtheils, kann man endlich, wie schon oben bemerkt, in den Aussagen des Daimonion in Bezug auf Andere sehen, welche Aussagen nach Xenophon scheinen Statt gefunden zu haben, obschon, mit seinen in dieser Hinsicht unbestimmten Ausdrucksweisen, ungewiss sein kann, ob er hiermit an bestimmte Aussagen des Daimonion denkt, oder an Anweisungen, die Socrates, als ein im Allgemeinen gottbegeisterter Mann, seinen Freunden mitzutheilen im Stande war.

Wir sind zum Schlusse unserer Analyse der bei Xenophon und Plato vorkommenden Aussagen über Socrates' Daimonion angelangt. Welches das Resultat ist, worauf diese Aussagen, besonders die Platonischen, theilweise aber auch die Xenophontischen, führen, zeigt sich ohne Schwierigkeit. In dem Socratischen Daimonion haben wir das an einzelne practische Verhältnisse geknüpfte, eben damit auch diese Verhältnisse mehr oder weniger bestimmende, vernünftige Gefühl der Harmonie, oder Disharmonie des Subjectes mit sich selbst zu sehen, bei Socrates zum ersten Male zugleich — der Bedeutung dieses Gefühles für das handelnde Subject gemäss — als in seinem Innern unmittelbar gegenwärtige *bewusste*, obwohl nur in ihrer negativen Form ihm bemerkbare, practische Norm für einzelne Fälle seiner Wirksamkeit hervortretend; doch so, dass dieses Gefühl im Daimonion nicht allein auf das Gewissen in eigentlichem Sinne oder auf den mit dem Sittlichen als solchen gegenwärtigen inneren Zustand bei einzelnen Handlungen beschränkt ist, sondern darüber zugleich als ein Gefühl des Angemessenen und Richtigen — doch nämlich stets des von dem Geschichtspuncte oder nach dem Masstabe sittlicher Beziehungen Angemessenen und Richtigen, — also, in practischer Anwendung, als einen nicht nur "practischen", sondern practisch-*sittlichen* Tact hinsichtlich persönlicher Verhältnisse und einzelner Handlungen sich darthut. In dessen letzt betrachteten Aeusserungen besonders bildet es den Ausdruck einer, allerdings ungewöhnlichen, bis ins Einzelne durchgeführten sittlichen Bildung in Vereinigung mit einer lebhaften und grossen Empfindlichkeit auch für die leisesten, wechselnden Bewegungen im eigenen Innern, sowie in dem Innern Anderer und eine Geübtheit, auf solche Bewegungen Acht zu geben.

Demnächst gehen wir endlich dazu über, Einwendungen in Betracht zu ziehen, die den mit der jetzt gegebenen mehr oder weniger analogen Erklärungen des Daimonion entgegengestellt worden sind, um zuzusehen, ob in denselben irgend welche entscheidenden Gründe gegen diese Erklärung angeführt sind, und zugleich, ob übrige Aussagen bei Plato und Xenophon in Beziehung auf das Daimonion und auf die Art und den Zusammenhang, worin dasselbe dabei betrachtet und zur Sprache gebracht wird u. s. w. mit dieser Auffassung seiner psychologischen und practischen Bedeutung zu vereinigen sind.

Gegen die Auffassung des Daimonion als des Gewissens bemerkt Zeller, diese sei erstens aus dem Grunde unmöglich, weil das Daimonion sich immer nur auf einzelne Handlungen beziehe,

das Gewissen dagegen theils gesetzgebend die allgemeine sittliche Norm aufstelle, theils richtend und regierend diese Norm auf Handlungen anwende [1]). Allein, obwohl unter den sehr verschiedenen Weisen, in denen das Gewissen bestimmt worden ist, auch die von Zeller angegebene Bedeutung desselben vorkommt, ist man doch, glaube ich, jetzt so ziemlich darüber einig, dass, bei mehr exactem Sprachgebrauche, dem Gewissen erstens die Bestimmung zukommt, ein Gefühl, daher auch, was von selbst klar ist, immer nur auf Einzelnes bezogen zu sein [2]). — Zeller bemerkt weiter, der fraglichen Annahme stehe das im Wege, dass das dæmonische Zeichen nicht geboten, sondern nur abgemahnt habe [3]). Mit dem Factischen in dieser Beziehung verhält es sich, wie bekannt, so, dass während nach Xenophon die dæmonische Stimme sowohl anrathe, als abrathe [4]), sie dagegen, nach Socrates' eigener ausdrücklichen Erklärung in der Platonischen *Apologie*, ihm stets abrede von dem, was er zu thun vorhabe, nie aber zurede [5]), und damit stimmen alle von Plato angeführten Beispiele, sowie auch das einzige von Xenophon angegebene überein. In Betracht der schwebenden Ausdrucksweisen des letztgenannten in Bezug auf das Daimonion, ist man daher, ohne Zweifel vollkommen richtig, so ziemlich darin einig gewesen (auch Zeller fasst die Sache so [6])), diese Verschiedenheit der Angaben in der Art zu erklären, die Platonische sei hier die genauere, das Daimonion habe *unmittelbar* nur abhaltend gewirkt, was dann auch insofern ein Anrathen genannt werden könne, als das Nichtverbieten als ein Erlauben betrachtet werde. Weit

---

[1]) L. c S. 67.

[2]) Es ist hier der Ort nicht, über die richtige Bedeutung des Gewissens Untersuchungen anzustellen; dass diese Bedeutung nicht die von Zeller angeführte, nach der das Gewissen mit dem ganzen sittlichen Bewusstsein des Menschen, sowie mit seiner inneren sittlichen Wirksamkeit zusammenfiele, sein kann: dies könnte anderenfalls schon aus der einfachen Bemerkung erwiesen werden, dass man ebenso, wie von einem *guten*, auch von einem *bösen* Gewissen redet, oder daraus, dass das Zeugniss des Gewissens gar nicht, wie doch stets die Entwickelung von allgemeinen Begriffen und die Subsumtion des einzelnen Falles unter jenen, von unserer Freiheit abhängt. Ich könnte in Betreff dieses Gegenstandes und der dahin gehörigen genaueren Erörterungen auf eine kleine, schon im Jahre 1843 von mir ausgegebene Abhandlung: *de conscientia morali*, in Upsala gedruckt, hinweisen; erinnere übrigens an solche Aeusserungen wie Fichtes', *Syst. der Sittenlehre* (Jena 1798) S. 179—182; Hegels', *Philos. des Rechts* (Berlin 1840) S. 175—176; Schleiermacher's, *Syst. der Sittenlehre* (Berlin 1835) S. 138—140; u. s. w.

[3]) L. c. S. 168.

[4]) S. die oben sub litt. a. b. c. d. angeführten Stellen.

[5]) *Apol. Plat.* S. 31 D.

[6]) L. c. S. 65 N. 4.

davon aber, dass dieses nur negative oder abrathende Hervortreten der dæmonischen Stimme ihrer Auffassnng als Gewissen im Wege stände, liefert dasselbe nur noch einen indirecten Beweis für die Richtigkeit der oben dargestellten Bedeutung des Daimonion. Dass sich das Gewisssen in dieser negativen Form oder als abhaltend vorzugsweise kund giebt und bemerkbar ist, wird schon durch den gewöhnlichen Sprachgebranch bestätigt, nach dem unter "Gewissen" ohne Zusatz gewöhnlicherweise das böse Gewissen verstanden wird (in Redensarten wie: das Gewissen ängstigt, zwingt, Gewissensscrupel n. s. w. — wohingegen: Zeugniss des — ausdrücklich ausgesagten — *guten* Gewissens u. s. w.). Dies ist auch in der Natur der Sache selbst begründet, indem, in diesem wie in allen Fällen, das harmonische Gefühl der ruhige, normale, zufriedene, das disharmonische dagegen ein abnormer, stürmischer, mit innerer Zerstörnng drohender Zustand ist; — wie schon die alten *Cyrenaiker*, obwohl in nur sinnlicher Hinsicht, die Freude mit einem sanften, günstigen Winde, den Schmertz mit einem Orkane verglichen. — Endlich bemerkt Zeller, bei den Warnungen des Daimonion kommen die zukünftigen Handlungen nicht nach der Seite ihrer sittlichen Werthschätzung, sondern nur nach der Seite ihres *Erfolges* in Betracht, oder wie dies bei seiner allgemeinen Characteristik des Daimonion ausgedrückt wird: den Gegenstand seiner Offenbarnngen bilde die Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit gewisser Handlungen hinsichtlich ihres Erfolges; es sei daher das Daimonion ein Vorgefühl der Zuträglichkeit oder Schädlichkeit gewisser Handlungen [1]). Mit dieser Bemerknng sind wir auf eine Frage von allgemeinerer Bedeutung hinsichtlich des Gegenstandes unserer gegenwärtigen Untersuchung gekommen.

Bei der angeführten Beschreibnng des Daimonion und bei der Bemerknng über die Bedeutung desselben citirt Zeller zwar die oben (lit. a) angeführte Xenophontische Stelle — und dass das von Zeller Gesagte auf die Xenophontische Auffassnng zutrifft, ist schon oben vollständig zugegeben und gezeigt, — erinnert aber zugleich daran, wie auch alles, was Plato Genaueres über die Eingebungen des Daimonion mittheilt, seiner Erklärung sich füge; — und wenn auch das letzt Angeführte im Allgemeinen nicht zu leugnen ist, so ensteht natürlicherweise die Frage, wie hiermit die von mir oben angegebene Auffassung der wesentlich sittlichen Bedeutung des Daimonion zu vereinigen sei. Die Bedenklichkeiten, welche in die-

[1]) L. c. S 65, 67, 68,

ser Beziehung hervortreten, können aus doppeltem Gesichtspuncte entstehen und ausgedrückt werden: einerseits daraus, dass die Aussagen der dæmonischen Stimme, sowie die practische Erklärung oder, so zu sagen, Rechtfertigung derselben nicht selten aus der Hinsicht auf das Richtige, Zweckmässige, Nützliche — m. e. W. auf "die Zuträglichkeit oder Schädlichkeit" — der durch sie bestimmten Handlungen entstehen, andererseits daraus, dass die genannte Beschaffenheit dieser Handlungen durch Hinweisung auf den Erfolg — oder sogar, wie Zeller nach einem Citate aus Xenophen in der Note noch hinzusetzt, den *äusseren* Erfolg [1]) — bewährt wird (so oben litt. b. d. b. k. m). Um die Bedeutung dieser Umstände für das richtige Auffassen und Bestimmen des Daimonion zu beurtheilen, dürfen wir erstens daran erinnern, dass jener Gesichtspunct und diese Beweisführung gar nicht dem Erwähnen und der Rechtfertigung der dæmonischen Stimme allein eigenthümlich sind, sondern, im Gegentheil, ebenso hinsichtlich des Sittlichen im Allgemeinen von Socrates gebraucht werden. So, nachdem er in der Platonischen Apologie seine Wirksamkeit beschrieben hat, geschieht der Uebergang zu einer Erklärung und Vertheidigung derselben in sittlicher und religiöser Beziehung mittelst der Frage, ob er sich nicht darüber zu schämen hätte, ein solches Gewerbe getrieben zu haben, wobei er Gefahr laufe, jetzt den Tod zu erleiden [2]). In der That ist auch die Veranlassung zu einer solchen Methode oder Weise bei ethischen Untersuchungen zu Wege zu gehen, sehr leicht zu finden. Es ist nämlich, was zuerst das Zuträgliche oder Nützliche als ersten practischen Gesichtspunct betrifft, genau zu bemerken, dass die Begriffe des Nützlichen in engerer Bedeutung des Wortes und des Rechten oder eigentlichen Guten in ihrem strengen Unterschiede oder als zwei genau gesonderte Categorien bei practischer Werthschätzung dem Socrates gar nicht als fertig vorlagen oder bei seinem Auftreten gäng und gäbe waren. Nimmt man die alten herkömmlichen Gebote aus, bei denen das Motiv blinder Gehorsam war — und in denen, was den Inhalt betrifft, das Nützliche und das Gute übrigens in einander hinüberschwebten, — so war, bei dem eigentlich, — d. h. aus eigener Einsicht und freiem Beschlusse hervorgegangenen, — practischen Urtheilen und Handeln im Gegentheile das Nützliche, mehr oder weniger allerdings mit Hinsicht auf die Schönheit der Form vereinigt, der alleinige gegebene Gesichtspunct, wohingegen die genannte Unterscheidung eine

[1]) L. c. S. 66 N. 1.

[2]) *Apol. Plat.* S. 28 B.

dem Bewusstsein erst zu Stande zu bringende und in der That von Socrates zu Stande gebrachte war. Mit dieser Lage der Sache ist es aber ebenso dem Socrates selbst schon als Griechen natürlich, wie in Bezug auf seine Zeitgenossen und auf das, was ihnen verständlich war, heinahe unumgänglich, wenn jener bei der Vindication eines an sich Guten oder Rechten den Ausgangspunct von dem nahm, dessen practischer Werth der ihnen bekannte und allgemein anerkannte war, das heisst nun mit anderen Worten davon, dass ein an sich Gutes in dessen Unterschiede von dem in engerer Bemerkung oder *nur* Nützlichen als das immer, nothwendig oder an sich und damit auch allein wahrhaft Nützliche von ihm durchgeführt wurde. Es ist dies in der That nur eine besondere Anwendung der von Xenophon dem Socrates nachgerühmten Methode, immer von dem Bekannteren ausgegangen zu sein und *so* denen, mit welchen er sprach, wirkliche Ueberzeugung beigebracht zu haben, oder, was den Inhalt betrifft, die wirkliche Bedeutung des Ciceronianischen: (Socrates) primus philosophiam devocavit a coelo, und: a quo hæc omnis quæ est de vita et moribus philosophia manavit [1]). Ist aber ein solcher Unterschied zwischen dem wahrhaft Nützlichen oder Zuträglichen — was dann von Socrates selbst ausdrücklich das Rechte und Schöne genannt wird — und dem, was nur als solches scheine, von Socrates wirklich festgestellt; so liegt es auf der Hand, wie der Gebrauch jener Ausdrucks- und Betrachtungsweise, es sei in Betreff des Sittlichen und Guten im Allgemeinen, oder des Daimonion und dessen Aussagen besonders, gar nicht einer wirklich sittlichen Bedeutung oder Inhalte desselben im Wege steht. — Was demnächst die oben angeführte Hinsicht *auf den Erfolg* der nach Aussagen des Daimonion bestimmten Handlungen in Betreff ihrer Zuträglichkeit angeht und den Zweifel, der aus diesem Umstande entstehen kann, ob diesen Aussagen sittliche Bedeutung und sittlicher Inhalt zukommen können: so möge man nicht vergessen, dass jeder Zweck, jeder durch das Handeln gewonnene Zustand oder jede sittliche Vervollkommnung einen Erfolg des Handelns ausmacht und als einen solchen betrachtet werden kann, so wie die ganze Sittenlehre, als Güterlehre ausgeführt, in einer Darstellung der Erfolge der Sittlichkeit besteht. Davon hängt der sittliche Character oder der sittliche Gehalt einer Aussage, Ansicht, Lehre nicht ab, dass diese das Handeln auf den Erfolg beziehe, sondern darauf beruhen beide, ob der Erfolg, welcher

[1]) *Tuscul.* V, 4, III, 4.

hierbei berücksichtigt wird und nach welchem die Werthschätzung geschieht, in etwas an sich und dem Handelnden als solchen Guten besteht, oder in etwas, das nur ein äusseres und zufälliges Verhältniss zu ihm selbst und seiner Handlung hat. Nur von jenem Erfolge aber, — der allen zufälligen, sinnlichen und in der äusseren Welt gegebenen Erfolgen ausdrücklich entgegengesetzt wird, — ist es dem Socrates, so bei seiner Lehre von der Tugend und dem Guten im Allgemeinen, wie besonders bei den Aussagen seiner dæmonischen Stimme, die Frage. Dies gilt auch in den Fällen, in welchen (wie in den citt. litt. i und m), wie das Daimonion immer nur in Bezug auf einzelne, zugleich in der äusseren Welt zu vollführende Handlungen sich äussert, so auch diese Handlungen selbst *unmittelbar* und *zunächst* im Verhältnisse zu ihrem *äusseren* Erfolge betrachtet werden. Auch in diesen Fällen nämlich wird ein solcher äusserer Erfolg oder auf die Handlung folgendes Ereigniss seinem Werthe und seiner Bedeutung nach nicht als solches, sondern allein als Mittel in Bezug auf eine dem Socrates als sittlich wirksam wesentliche Thätigkeit oder Bestimmtheit betrachtet und gemessen, daher auch jene Aeusserungen des Daimonion und der darnach bestimmten Handlungen, es sei auch mittelbar, aus demselben Gesichtspuncte betrachtet und nach dem eben genannten Masstabe geschätzt.

Ein anderer Umstand, den wir in Betracht zu ziehen haben, ist das Wunderbare, das mit dem Daimonion schon von Alters her verbunden worden ist, — wird es ja, wie Zeller bemerkt, von Socrates selbst, auch bei Plato (oben litt. i. l.) unter dem allgemeinen Begriffe der Weissagung befasst[1]), — oder, mit einem Worte, das Eigenthümliche der Form, in welcher das Daimonion dem Socrates sich kund that und von ihm aufgefasst wurde, und was im nächsten Zusammenhang damit steht, dass es als ein dem Socrates Einziges darsteht. Allein der Begriff des Wunderbaren ist ein relativer: was einer Zeit als ein solches gilt, ist es nicht nothwendigerweise einer anderen. So verhält es sich auch in Betreff des Daimonion, welches den Zeitgenossen Socrates' ohne Zweifel etwas Unerhörtes und ganz Abnormes war, nicht nur wegen des vollkommen Neuen und Ueberraschenden in der Erscheinung des Gewissens als dieses bei Socrates zum ersten Male zum Bewusstsein gebracht wurde, sondern auch weil dasselbe überhaupt aus antikem Gesichtspuncte als unerklärlich angesehen werden muss. Auch wir

[1]) Zeller l. c. S. 66.

nennen das Gewissen die Stimme Gottes, und sehen doch darin nichts Wnnderbares, denn wird sind gewohnt, seine Offenbarungen vorzugsweise in unserem Innern zu suchen und die Gegenwart des persönlichen Gottes in unserem Geiste steht uns in keiner Weise im Gegensatz zu dessen eigenen persönlichen Dasein. Ganz anders muss sich die Sache bei einer rein objectiven Weltanschauung gestalten, die das Göttliche allein in der Natur und vorzugsweise in deren allgemeinen Gesetzen zu gewahren weiss, der es daher schon als Wunder vorkommt, wenn jenes sich in einzelnen Naturerscheinungen kund giebt, der aber gewiss die Gottheit und die individuelle Subjectivität ohngefähr als conträre, einander aufhebende Begriffe gelten, woher auch die Pythia, um uns in Orakelsprüchen Göttliches verkündigen zn können, erst in einen ekstatischen Zustand versetzt, — ihrer eigenen Subjectivität nnd ihres Bewusstseins los geworden, — sein muss. Anch dem Socrates selbst gilt, wenigstens in einem gewissen Grade, das Gesagte, und der Grund oder, richtiger, der Ausdruck davon liegt in der Art nnd Weise, in der seine Lehre, obwohl in ihrer Richtung auf das Innere und Subjective über die ursprünglich griechische Weltansicht hinans gehend, doch ans dieser entwickelt wurde. Hatte nämlich Socrates auch im Innern des eigenen Bewusstseins den eigentlichsten Ausdruck des Göttlichen und sittlich Wahren gefunden nnd aufgezeigt, so war ihm doch diese Bedeutnng auf das Ausdrücklichste an die Form der klaren, begriffsmässigen Einsicht in ihren nothwendigen nnd unveränderlichen Bestimmungen gebunden und eben aus diesen formellen Characteren des Wissens als Ausgangspuncte war jene Bedeutung des Wissens in Betreff des Inhaltes von ihm dargelegt worden. Dieser *Form* aber stand die individuelle Seite des Bewusstseins entgegen, nnd fand Socrates nnn auch in seinem Innern einzelne Regungen, deren Bedeutung als religiöse und anf das sittliche Handeln bezogene er nicht leugnen konnte: in diesen seine eigene Individualität wiederznerkennen und dieselben also als die individuelle Seite seiner eigenen sittlichen oder vernünftigen Persönlichkeit aufznfassen, dies fiel ihm doch nicht ein und so blieben diese Regungen ihm selbst etwas Fremdartiges und nicht weiter zu Erklärendes, nicht nur weil jedes Gefühl als ein von der bewnssten Selbstthätigkeit des Subjectes Unabhängiges, Gegebenes hervortritt, sondern schon eben als individuell. Und natürlich würde es in gleicher Weise auch späteren Beobachtern vorkommen, wenn sie, anstatt in eine nähere Untersnchnng des Inhaltes der dæmonischen Anssagen und der practischen Bedeutnng derselben ein-

zugehen, bei den allgemeinen Aeusserungen der Alten über dieses Socratische Daimonion und der Eigenthümlichkeit der Art, in der es von ihm selbst und seinen Zeitgenossen aufgefasst wurde, stehen blieben und so in Gefahr geriethen, das als ein Unerhörtes und Einziges zu betrachten, was sie, nur unter anderem Namen und in anderer Weise verstanden, täglich selbst erfahren und bei allen voraussetzen. Uebrigens ist zu bemerken, dass Socrates selbst das Daimonion gar nicht als etwas ihm allein Einziges und Eigenthümliches gefasst. Ob es auch bei Anderen vorkommen könne oder vorgekommen sei, darüber konnte er natürlicherweise Nichts entscheiden, da ihm dasselbe nur eine innere Erfahrung blieb, in Beziehung auf welche er keine Erklärung versuchte, sondern sich damit begnügte, das Factum zu constatiren. Die Möglichkeit aber für Andere, dieselbe Erfahrung zu thun oder gethan zu haben, hat er so wenig geleugnet, dass er im Gegentheil dieselbe ausdrücklich voraussetzt (oben lit. p).

Endlich begegnet uns auch in Betreff des Daimonion und der hier, nach Platonischen Aeusserungen dargestellten Bedeutung desselben die Verschiedenheit der Xenophontischen Aussagen von den Platonischen. Dass nämlich zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied statt findet, ist nicht zu leugnen, sondern geht vielmehr aus dem vorher Gesagten deutlich hervor. Dies ist auch ganz natürlich und nothwendig, da nämlich beide Berichterstatter darin einig sind, dass die Aussagen der dæmonischen Stimme die höchsten und wichtigsten menschlichen Angelegenheiten betreffen und das diesen Aussagen göttliche Bedentung zukomme, dieses dem Menschen Höchste und ihm vorzugsweise von den Göttern Angezeigte — kurz: das höchste Gute und das Religiöse, — worauf das Daimonion sich beziehe, aber bei dem Einen ein ganz Anderes, als bei dem Anderen ist. Aber eben daraus geht auch hervor, dass wenn dargelegt worden ist, — wie in der dieser vorgehenden Abhandlung versucht worden, — dass die Platonische Darstellung der Socratischen Ansicht über das Gute und die Religion die geschichtlich richtigere ist, dasselbe auch in Betreff des Daimonion nothwendig gelten muss. Zu diesem allgemeinen und eigentlich entscheidenden Grunde können übrigens, mit besonderer Beziehung auf den Bericht in Betreff des Daimonion, noch der speciellere hinzugefügt werden, dass, wie schon oben angeführt worden ist, die hieher gehörigen Xenophontischen Beschreibungen sehr ins Schwebende und Unbestimmte gehalten sind oder, genauer ausgedrückt, gar keine Aussagen über das Daimonion bilden, sondern Xenophons Auffassung der Orakel

enthalten, von denen nachher auf die Bedeutung des Daimonion von ihm geschlossen wird, und dass also dem Platonischen Berichte der Vorzug, auch in Betreff geschichtlicher Auctorität, zukommt, viel genauer und auf die Sache selbst gerichtet zu sein. Wozu endlich kommt, wie auch schon bemerkt worden ist, dass das einzige Mal, da bei Xenophon eine einzelne Aussage des Daimonion angegeben wird, sein Bericht, so in Betreff des Gegenstandes, wie der Art der dæmonischen Stimme sich in Beziehung darauf kund zu thun, mit dem Platonischen vollkommen übereinstimmt, obwohl Xenophon *seine* Vermuthungen über die Bedeutung des Ausspruchs hinzufügt [1]).

Dagegen möchte es als ein Zeugniss für die Richtigkeit der hier dargestellten Auffassung des Socratischen Daimonion betrachtet und angeführt werden können, dass mit derselben dieses Daimonion nicht als nur eine vereinzelte Erscheinung, eine persönliche Eigenheit des Socrates darsteht, ohne weitere Beziehung zu seiner allgemeinen und wissenschaftlichen Bedeutung, als möglicherweise eine formell-subjective; sondern dass dasselbe, im Gegentheil, im nächsten Zusammenhange mit seiner Lehre, nebst dieser eine wesentliche Seite und einen integrirenden Bestandtheil des Socratismus bildet. Wenn es nämlich mit Recht gesagt werden kann, dass Socrates den Begriff der wirklichen Sittlichkeit, zugleich nach ihrer formell-subjectiven Seite als eine bewusste und freie Thätigkeit, und nach ihrer reell-objectiven als eine von dem an sich Guten bestimmte, zuerst entdeckt und ausgesprochen hat, — beides zugleich, indem er das Princip der Sittlichkeit im Inneren des Subjectes aufzeigte und die absolute Gültigkeit dieses Principes durch die Verwandtschaft dieses Innern mit der Gottheit und dessen Bestimmtheit von ihr darlegte: — so wäre doch die Wahrheit dieser göttlichen Natur der menschlichen Seele nur halb durchgeführt und die darauf gebaute sittliche Ansicht schwebte stets in Gefahr, nur in eine Forderung formalistischer Begriffsmässigkeit des Handelns, ohne wesentlichen Gehalt und ohne Princip der Anwendung im Einzelnen, überzugehen, wenn die mehrgenannte Natur der Seele auf die Form des begriffmässigen Wissens und auf die allgemeinen Bestimmungen desselben, ohne ein concretes Complement, allein beschränkt wäre. Wahr ist, dass diese individuelle Seite des sittlich-vernünftigen Menschen nur als ein factisch Gegenwärtiges in die Socratische Lehre sich einschleicht und dass dieselbe,

[1]) *Memor.* IV, 8.

mit dem Ausgangspuncte und der Art, mittelst welcher seine eigentliche Lehre von ihm bewiesen worden ist, schwerlich einen Platz in der begriffsmässigen Entwickelung derselben erhalten haben könnte. Allein es verhält sich in diesem Falle mit **Socrates** wie mit anderen grossen Reformatoren: von dem Ganzen seiner Ansicht bilden seine Lehre und sein Leben nur in ihrer Vereinigung die Darstellung.

CORRIGENDA.

In der ersten Abhandlung:

S. 25 Z. 9 v. u	st. sinnlicher	l. sinnliche
S. 27 Z. 18 v. o.	st. ihres	l. seines
S. 78 Z. 16 v. u.	st seinem	l. seinen

In der zweiten:

S. 32 Z 3 v. u.	st. des Gewissens	l. das Gewissen
S. 39 Z. 17 v. u.	st. das	l. dass

Kleinere Druckfehler, die keine Undeutlichkeit des Sinnes des Dargestellten mit sich führen, möchte der wohlwollende Leser entschuldigen.

Inhaltsverzeichniss.

I. Ueber das Verhältniss zwischen den Xenophontischen und den Platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Socrates, zugleich eine Darstellung der Hauptpuncte der Socratischen Lehre.

II. Ueber Socrates' Daimonion.